1922 3259

XXIII. Jahrgang 1906.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Raustein
1906.

V. 23
1906

88452

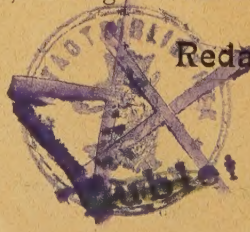
Anzeige.

Der 24. Jahrgang der „Schweiz. theol. Zeitschrift“ wird wieder eine Neuerung bringen: statt in 4 Vierteljahrheften wird sie 6 Mal im Jahr erscheinen und zwar *trotz des vergrösserten Umfangs* (mindestens 18 Bogen) zum ***bisherigen*** *Preis!* Die Menge des der Redaktion zum Abdruck angebotenen Materials, das recht oft weit über Gebühr und sehr gegen den Willen des Redaktors liegen bleiben musste; der Wunsch, Raum für aktuelle, also schnell zu erledigende Fragen zu schaffen und der Bücherschau noch besser dienen zu können; vor allem aber das Bestreben, durch öfteres Erscheinen die Fortsetzung grösserer Arbeiten rascher zu bieten — das alles hat zu diesem Entschlusse gedrängt. Allerdings wissen wir jetzt erst recht, dass das Blatt auf die freundliche Unterstützung der schweizerischen und ausländischen Dozenten und Pfarrherren angewiesen ist, dass es die bedeutenden neuen Unkosten nur zu tragen vermag, wenn der Abonnentenkreis nochmals, wie seit einigen Jahren, sich kräftig erweitert. Darum fort mit der Schweiz. theol. Zeitschrift und ihren Separatabzügen aus den *Lesemappen!*

Nicht blos der Zeitschrift und den von ihr vertretenen Interessen zulieb lädt Redaktion und Verlag neuerdings zum Abonnement ein. Wenn durch die Vergrösserung mehr Gelegenheit geschaffen wird, tüchtige Arbeiten schweizerischer Autoren ans Licht zu ziehen und auf diesem Weg nach Deutschland, England und Amerika hinauszuschicken, statt sie auf auswärtige Blätter verweisen oder im Pult vergraben zu müssen, dann ist doch auch etwas von allgemeinem Interesse geschehen, das jedem Einzelnen zu gute kommt. Und jeder wird sich freuen, sein Scherflein dazu beigetragen zu haben.

Ragaz und Zürich, Anfang November 1906.

Redaktion und Verlag.



Inhalts-Verzeichnis.

Seite.

Dr. **Paul Häberlin**, Ist die Theologie eine Wissenschaft? . . . 1 93 189

Dr. **A. Bolliger**, Die Kindertaufe 18

D. theol h. c. **C. W. Kambli**, Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Aug. Forel 39 132

L. Köhler, Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst? 77 161 257

Dr. **A. Bolliger**, Das Messiasgeheimnis bei Markus 100

Chr. Roth, Kirchliche Zustände (besonders im Kanton Bern) am Eingang des XIX. und an der Schwelle des XX. Jahrhunderts 197

Usteri, D. theol. h. c. **E. Müller**, Prof. **Bassermann**, Zur Katechismusfrage 61

J. Wirz, Alttestamentliches vom Religionskongress 293

A. Farner, Abstinenz oder Temperenz? 303

Dr. **W. Wettstein**, Eine schweizerische Familiengeschichte 307

L. Köhler, Alttestamentliche Miscelle 246

Bücherschau von *H. Baur*, *A. Farner*, *K. Furrer*, *Ludwig Köhler*, *O. Pfister*, *E. Stähelin*, *R. Steck* und dem Redaktor . 68 157 247 316

Preisausschreibungen 76 160

Zeitschriftenschau . . . . . je 3. u. 4. Umschlagseite.

Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

Studenten der Theologie werden von ihren Kommilitonen aus andern Fakultäten nicht selten mehr oder weniger verächtlich angesehen, als handle es sich bei ihrem Studium gar nicht um ernste wissenschaftliche Arbeit. Die Geringschätzung pflanzt sich meistens in's spätere Alter hinein fort, wenn auch der zum Manne gewordene Mediziner oder Naturwissenschafter mehr nur bei sich *denkt*, was der Student offen ausgesprochen. Will die Theologie den Vorwurf — denn einen solchen bedeutet jene verbreitete Meinung — nicht auf sich sitzen lassen, so muss sie sich zu verteidigen, ihr Existenzrecht zu wahren suchen. Dazu ist aber Einsicht in das Wesen und die Aufgaben der Theologie nötig. Vorliegender Aufsatz möchte zur Beförderung und Klärung dieser Einsicht beitragen und dadurch insbesondere den *jungen* Theologen nützlich sein. Der Erörterung über das Wesen der Theologie hat eine kurze Aussprache über die Wissenschaft und ihre Aufgaben im allgemeinen vorauszugehen.

I. Was heisst Wissenschaft?

Das Gebiet der Wissenschaft im weitesten Sinne ist die Gesamtheit der objektiv gültigen Tatsachen, das heisst, der für alle normalen Menschen zugänglichen Erfahrungen. Ich weiss wohl, dass „normal" ein dehnbarer Begriff ist, hier aber scheint es mir unnötig, mich mit einer Auseinandersetzung darüber aufzuhalten; der Leser versteht, was ich sagen will. — Die objektiv gültigen Tatsachen, von denen alle Wissenschaft ausgehen muss, sind nun ohne Ausnahme solche, die unsrer *sinnlichen* Erfahrung auf irgend eine Weise zugänglich sind, direkt oder indirekt. Die Wissenschaft *kann* keine andern Ausgangspunkte wählen, wenn sie ihren obersten Anspruch, die notwendige Allgemeingültigkeit ihrer Resultate, nicht preisgeben will. — Von diesen Tatsachen nimmt die *Naturwissenschaft* diejenigen für sich in Anspruch, die wir im Gegensatz zu den seelischen Vorgängen als Naturerscheinungen zusammenfassen. Es sind *die* Erscheinungen, welche — oder sofern sie — vom Subjekt unabhängig gedacht, ihm gegenübergestellt werden können. Dagegen erforscht die *Psychologie* die Gesamtheit der Äusserungsweisen des Seelenlebens, d. h. derjenigen Erscheinungen, welche und sofern sie vom Subjekt ab-

hängig sind und nur in Verbindung mit ihm gedacht werden können. Innerhalb eines weiten Feldes ist demnach der Gegenstand der Psychologie kein andrer als derjenige der Naturwissenschaft. Denn alle Objekte der letztern sind doch zugleich in uns nur gegenwärtig als Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., kurz als *psychische* Erlebnisse und sind als solche auch Gegenstand *psychologischer* Betrachtung. Diese umfasst dann freilich noch mehr als nur die psychischen Korrelate der „Natur". Der Unterschied aber zwischen naturwissenschaftlicher und psychologischer Betrachtungsweise *derselben* Tatsachen dürfte klar sein: Den Würfel betrachtet die erste als „Gegenstand", gelöst vom empfindenden Subjekt, die zweite als „Vorstellung", d. h. in seiner Bedingtheit durch die Organisation des Subjekts, dessen Funktion jene Vorstellung ist. Man könnte einwenden, die Psychologie untersuche also doch nicht *objektiv* gültige Tatsachen; somit sei sie entweder keine Wissenschaft, oder meine Definition von dem Ausgangspunkt aller Wissenschaft sei falsch. Der Einwand hat nur scheinbare Berechtigung. Die Psychologie ist eine ächte Wissenschaft, kann wenigstens eine sein, und sie beschäftigt sich als solche ausschliesslich mit objektiv gültigen Tatsachen. Der Psychologe schöpft ja sein Material lediglich aus der Beobachtung. Was er an dem beobachteten Menschen, an der „Versuchsperson" wahrnimmt, sind Mienen, Bewegungen, Laute u. s. w., kurz körperliche, sinnlich konstatierbare Vorgänge. Aus diesen Vorgängen, welche objektiv, allgemeingültig sind, schliesst er auf ihnen entsprechende *psychische* Vorgänge, indem er dabei seine bisherigen Erfahrungen an sich selbst und Andern zu Rate zieht — aber, wenn er wissenschaftlich bleiben will, nur *die* Erfahrungen über den Zusammenhang körperlicher Ausdrucksweisen mit ihren seelischen Korrelaten, welche *wissenschaftlich,* d. h. allgemeingültig, bereits feststehen. *Jedermann,* der an der Versuchsperson verlangsamten, aber starken Puls konstatiert und mit den Verhältnissen vertraut ist, schliesst daraus auf Lustgefühl. Oder, um ein populäres Beispiel zu wählen: *Jedermann* schliesst aus gewissen Verzerrungen der Gesichtszüge auf ein Gefühl des Ekels. Diese Schlüsse gelten allgemein. Es steht also *objektiv gültig* fest, dass die Versuchsperson im ersten Fall Lust, im zweiten Ekel fühlte. Der Ekel, bezw. die Lust, ist objektiv gültige Tatsache. Niemand bezweifelt, dass sie in der Psyche der Versuchsperson existieren. — Man sieht: die Psychologie geht — sofern sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann — ebensowohl von objektiv gültigen Tatsachen aus, wie die Naturwissenschaft. Der Unterschied ist nur der, dass es diesmal *psychische*

Tatsachen sind, dort aber „natürliche", d. h. ausserpsychisch gedachte. Der *Inhalt* der psychischen Phänomene, also etwa die Lust selber, als Lust, wird freilich niemals Gegenstand der Wissenschaft. So wenig wie der *Inhalt* einer Vorstellung, etwa der Gottesvorstellung. Die Psychologie kann nur deren Existenz und ihre Beziehungen zu andern psychischen Phänomenen konstatieren und untersuchen, ihr Inhalt aber, d. h. *Gott selbst*, fällt nicht in ihren Bereich. Warum, ist klar: Gott selbst, der Inhalt jener Vorstellung, besitzt nicht die Qualitäten des objektiv gültigen, von Jedermann in derselben Weise wahrgenommenen. Gott ist darum niemals Gegenstand der Wissenschaft, und wenn Theologie nach dem *Wortsinn* — „Gotteslehre" oder „Gottesgelehrtheit" — definiert werden müsste, so wäre sie freilich keine Wissenschaft. — Dies hingegen nebenbei!

Ich habe als Repräsentanten der Wissenschaft bis jetzt die Naturkunde und die Psychologie genannt. Aus guten Gründen erwähne ich sie vor allem; denn sie sind die Hauptwissenschaften. Alles, was sonst noch zur Wissenschaft gehört, leitet sich aus ihnen her, teils als spezielle Provinz, teils als Ineinanderwirken der beiden Grundwissenschaften. Vor allem die *Geschichtswissenschaft*. Sie stellt die schönste Durchdringung von Naturwissenschaft und Psychologie dar. Ihr Stoff nämlich — und vom Stoff, von den Tatsachen, ist vorläufig allein die Rede, noch nicht von seiner Bearbeitung — die Tatsachen, von denen die Geschichte als Wissenschaft ausgeht, sind keine andern als die wunderbaren Verkettungen und Verschlingungen natürlicher und psychischer Momente — Verkettungen, die wir als Geschick, als Schicksal Einzelner oder ganzer Gesellschaften bezeichnen. Es gibt ja eine Naturgeschichte für sich und eine Seelengeschichte für sich. Man versteht darunter die „geschichtliche" Betrachtungsweise, d. h. das Aufmerken auf die zeitlich verlaufende Entwicklung natürlicher bezw. psychischer Erscheinungen. Aber von Naturgeschichte und von Seelengeschichte unterscheidet sich die eigentlich sogenannte Geschichtswissenschaft dadurch, dass gerade diejenigen Tatsachen sie interessieren, welche nicht rein natürlich, noch rein psychisch genannt werden können, sondern welche eine enge Durchdringung von Natürlichem und Seelischem darstellen. Kurz: der *ganze Mensch* ist Gegenstand der Geschichte im eigentlichen Sinne; denn „Mensch" ist der kürzeste Ausdruck für den engen Verein des Natürlichen mit dem Psychischen. Geschichte ist Anthropologie, bei welcher der Schwerpunkt in der zeitlich-fortschreitenden Betrachtungsweise liegt.

Ich habe nun nicht die Absicht, hier den Versuch eines

enzyklopädischen Systems der Wissenschaften zu unternehmen. Nur gerade von den beiden Grundwissenschaften und von der Geschichte wollte ich einiges bemerken, weil dies mir für das folgende notwendig zu sein schien. — Soviel über den Stoff, die Tatsachen, von denen die Wissenschaft ausgeht. Sie sind objektiv gültig, sind irgendwie der allgemeinen sinnlichen Erfahrung zugänglich. Was fängt nun die Wissenschaft mit diesen Tatsachen an? Mit andern Worten: Wo liegen Ziel und Aufgabe aller Wissenschaft?

Ihre erste Aufgabe ist ohne Zweifel das Sammeln aller erreichbaren Tatsachen, das Erforschen der erfahrbaren Welt, die zweite die Klassifikation der gefundenen Tatsachen nach ihrer Zusammengehörigkeit. Diese Ordnung erleichtert die Übersicht und unterstützt das Gedächtnis; zugleich arbeitet eine naturgemässe Gliederung des Stoffes der letzten und obersten Aufgabe der Wissenschaft vor: dem Aufdecken der Beziehungen zwischen den Tatsachen, der „Gesetze", wie man diese Beziehungen, um ihre Konstanz auszudrücken, bezeichnet. Die Wissenschaft forscht nach der innern Verknüpfung, nach der gegenseitigen Abhängigkeit der Tatsachen, nach ihrer Wechselwirkung, nach *Kausalität* in der gesamten objektiven Welt. Erst dann ist sie zufrieden, wenn sie jede Tatsache mit der Gesamtheit ihrer kausalen Beziehungen kennt. Erst dann gilt jede Tatsache als „erklärt". Denn was heisst „erklären" anders, als alle kausalen Beziehungen nachweisen?

Die Verknüpfung der Tatsachen, oder ihre Erklärung, oder — was davon nicht verschieden ist — die Konstatierung der „Gesetze" als der stetig wiederkehrenden Beziehungen: all das hat in der Wissenschaft, wenn sie ihre Allgemeingültigkeit bewahren will, nach allgemeingültigen Gesichtspunkten zu geschehen. Erfahrungsgemäss sind die einzigen allgemein menschlichen Gesichtspunkte oder Regeln der Tatsachenverknüpfung die sogenannten *logischen* oder theoretischen. Und diese alle laufen schliesslich auf *ein* Schema hinaus: „Wenn . . . . . , dann", also auf eine Kondition, ein Feststellen der Bedingungen, unter denen eine Tatsache steht. Alle logischen Gesichtspunkte ordnen sich daher dem *einen* unter, dem Gesichtspunkt der Bedingtheit, dem Gesichtspunkte der Kausalität. Denn es gibt — was hier nicht näher ausgeführt werden kann — keine andere vernünftige Auffassung des kausalen Verhältnisses als diese: „Wenn dies ist, so ist jenes." Man darf die Kausalität nicht im schöpferischen, sondern man muss sie im konditionalen Sinne verstehen. Dann wird auch sofort die subjektiv-menschliche Färbung des Kausal-

„Gesetzes“ offenbar. Es würde, mit subjektivistischer, psychologischer Wendung so zu formulieren sein: „Wenn unsere allgemein-menschliche Erfahrung in diesem Falle *so* beschaffen ist, so muss sie in jenem Falle *so* beschaffen sein.“ Kausalität heisst also die Übertragung eines psychischen Korrelationsgesetzes auf die ausserpsychisch gedachte Welt.

Doch dies ist eine kleine Abschweifung. Das ideale Ziel aller Wissenschaft ist, die Gesamtheit der objektiv gültigen Tatsachen zu kennen und eine aus der anderen durch logische d. h. allgemein gültige Beziehungen (Gesetze genannt) ableiten zu können. Einstweilen ist dieses Ziel noch sehr ferne. Es gibt triftige Gründe, anzunehmen, dass es überhaupt unerreichbar sei. Abgesehen von der lückenhaften Kenntnis der Tatsachen mangelt uns, vorläufig wenigstens, sehr oft die erklärende Verbindung zwischen einzelnen Erscheinungen oder ganzen Gruppen. In diesen Fällen pflegen *Hypothesen* einstweilen die Lücke auszufüllen, vorläufige Annahmen über die Art jener Beziehungen. Hypothesen sind keine Wahrheiten; aber sie können der Wissenschaft Dienste leisten als Pioniere, als Hülfsmittel zur Eruierung der *wirklichen* Verhältnisse. Freilich fast ebenso oft erfüllen sie diese Mission nicht, sondern hindern geradezu die richtige Erkenntnis. Zwei Regeln scheinen mir bei der Aufstellung einer Hypothese unbedingt beherzigt werden zu müssen:

1. Eine Hypothese darf nie zum Dogma werden. Wahrscheinlichkeit darf nicht für Wahrheit ausgegeben, individuelle nicht mit allgemeiner Gültigkeit verwechselt werden.

2. Eine Hypothese darf in der Wissenschaft nichts anderes wollen, als *feststehende* Tatsachen mit einander in *logische* Beziehung setzen. Sie darf also nichts zur Erklärung herbeiziehen, was selber nicht wissenschaftliche Tatsache ist, und die Beziehungen, die sie zwischen den Dingen vorläufig annimmt, müssen logisch-theoretischer Art sein, d. h. sie müssen die Form *allgemein* gültiger Gesetze haben. Sonst eignet sich die Hypothese ja nie zur Bestätigung durch allgemein gültige, daher unwiderlegliche Erfahrung.

II. Der Gegenstand der Theologie.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Betrachtungen über die Wissenschaft zur Theologie selber, so müssen wir, um die Frage nicht zu verwirren, ein Gebiet zum vornherein aus unsrer Erörterung ausscheiden, obwohl es in der Regel auch mit zur Theologie gezählt wird. Ich meine die sog. „*Praktische Theologie*“. Sie gibt uns Anweisungen, wie der im Amte stehende Pfarrer

als Prediger und Seelsorger sich zu den Gliedern seiner Gemeinde zu stellen habe. Dabei setzt sie freilich theologische und andere Erkenntnisse *voraus*, lehrt aber selber nur die *Anwendung* dieser Erkenntnisse im Dienste eines bestimmten Ziels. Sie ist also nichts anderes als *Ethik* mit Bezug auf ein Spezialgebiet, ist die Ethik der pastoralen Tätigkeit, etwa wie die Pädagogik die Ethik der Lehr- und Erziehertätigkeit ist. Die Frage nach dem Verhältnis der *praktischen* Theologie zur Wissenschaft — an sich eine nicht uninteressante Frage — mündet also, soll sie gründlich erledigt werden, in die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis der *Ethik* zur Wissenschaft aus. Um *diese* Frage handelt es sich aber hier nicht, darum scheiden wir für diesmal die praktische Theologie aus und beschäftigen uns lediglich mit der theoretischen. Diese allein soll gemeint sein, wenn im Verlauf der Arbeit von Theologie schlechtweg die Rede ist.

Ich habe bereits angedeutet, „Theologie" habe heute nicht mehr den engen Wortsinn „Gottesgelehrsamkeit". Darüber wird unter den Lesern dieser Zeitschrift keine Meinungsverschiedenheit zu befürchten sein. So denke ich auch in den weitern Ausführungen über den *Gegenstand* der Theologie nicht viel neues oder unerwartetes sagen zu können und werde mich darum kurz fassen. Gegenstand der Theologie ist alles, was Religion heisst. Religion ist aber ein kompliziertes und darum innerhalb weiter Grenzen variables psychisches Phänomen. Oder sollte jemand leugnen wollen, dass Religion überhaupt eine menschlich-psychische Funktion sei, sollte es noch Leute geben, die sie für etwas anderes, etwas aussermenschliches halten? Ich denke kaum. Sonst könnte man auf einfache Weise solche Einreden zum Schweigen bringen: Alles, was existiert, existiert zunächst — und von *dieser* Existenz weiss ich allein *gewiss* — als menschlich-seelisches Erleben. Ob es daneben noch eine andere Existenz hat, ist eine zweite Frage. Doch braucht *diese* Frage hier gar nicht erörtert zu werden. Genug, wenn feststeht, dass alles, somit auch Religion und religiöse Dinge, zunächst und vor allem menschlich-psychische Phänomene sind.

Aber eben komplizierte und durchaus nicht stets in derselben Weise entstandene und zusammengesetzte Phänomene. Die Mannigfaltigkeit dessen, was Religion heisst, spottet schier der Beschreibung und noch mehr der Schematisierung. Schon die *psychische Genesis* der Religion, oder besser: der *Frömmigkeit*, erscheint ausserordentlich verwickelt und mannigfaltig. Illusionen und Halluzinationen können den Ausgangspunkt bilden. Man denke an gewisse Formen des Animismus und des Totenkults! Oder

die Ehrfurcht, die man einem Lebenden gezollt, pflanzt sich fort und steigert sich, in Verbindung mit Halluzinationen (Visionen u. s. w.), bis zur *religiösen* Verehrung. — Oder gewaltige und für Menschen unwiderstehliche Naturerscheinungen, also *objektive* Vorgänge, flössen unmittelbar Scheu, Furcht oder Demut vor dem Erhabenen und Übermenschlichen ein, und aus der Ehrfurcht heraus werden die Götter geboren. Oder auch aus dem blossen Geheimnis heraus: was man nicht nach Ursache und Wechselwirkung durchschaut, ist wunderbar, und das Wunder ist nicht immer des Glaubens liebstes *Kind*, sondern öfter noch sein Vater. — Oder aber die Frömmigkeit entzündet sich weniger an Erscheinungen der Natur, als an den Schicksalen des Einzelnen oder eines ganzen Stammes, Schicksalen, welche offenbar *über* menschlicher Macht und Berechnung stehen und also unbegreiflich wunderbar sind. Doch das sind nur Beispiele von verhältnismässig einfacher Genesis der Frömmigkeit. Sie sind auch unter uns noch bei Individuen anzutreffen, die von Tradition oder früher Verbildung nicht stark berührt wurden. Zumeist aber entsteht Frömmigkeit unter uns auf viel kompliziertere Weise. Zwar den persönlichen Ausgangspunkt bilden wohl hie und da auch eigene Erfahrungen, seien es Schicksale oder äussere Ereignisse oder — Illusionen. Aber diese Erfahrungen pflegen nicht immer *unmittelbar* aufs Gemütsleben zu wirken, sondern häufig erst durch eine durch Tradition und Erziehung bestimmte Art der Beurteilung hindurch: Wir sind in einer „Religion", d. h. in einer traditionellen Form der Frömmigkeit aufgewachsen, und nach dieser Form pflegen wir die Erscheinungen zu beurteilen, und erst diese Beurteilung ist imstande, das Gemüt so zu ergreifen, dass man von wirklicher persönlicher Frömmigkeit sprechen kann. Ist es nötig, das Gesagte an einem Beispiel zu erläutern? Ich kannte einen Mann, dem man nicht viel gutes nachsagte. Er war den Armen eine böse Erscheinung; denn er benutzte ihre Armut, um sie noch ärmer und sich noch reicher zu machen. Aber es war kein glücklicher Mensch, und eines Tages hat er sich selbst das Leben genommen. Diese Erfahrung an und für sich würde mich zwar bewegen; aber eine *fromme* Regung würde nicht daraus entstehen — wenn ich nicht in frommer Umgebung aufgewachsen wäre. So aber knüpft sich an jene Erfahrung sofort die traditionelle Beurteilung: Gott ist gerecht; das war ein Akt göttlicher Gerechtigkeit. Und diese *Beurteilung* ist es, die für mich jenen Vorgang zu einem *religiös* bedeutsamen macht, die in mir Frömmigkeit erwachen lässt in Gestalt der Ehrfurcht vor dem gerechten Gott. — Wir zehren

auch in religiösen Dingen von dem, was unsere Ahnen *geschaffen* haben. Man kann nicht sagen: nur von dem, was unsere „Religionsstifter" geschaffen haben; denn die traditionelle fromme Beurteilung der Tatsachen ist ein Produkt der Zeit, nicht ausschliesslich *eines* religiösen Genius.

Doch dies liegt bereits an der Grenze der gegenwärtigen Aufgabe. Ich habe in dieser lückenhaften Skizze über die Genesis der Frömmigkeit einen Faktor absichtlich fast ganz ausser Acht gelassen: die ethische Kultur, eben weil ich das Komplizierte nicht noch mehr komplizieren wollte. Genug, wenn erkannt ist, dass die Frömmigkeit auf mancherlei Art entstehen kann und tatsächlich auf manche Art entstanden ist und täglich noch entsteht. Es knüpft sich daran sofort noch eine weitere, für uns bedeutsame Erkenntnis: Ein so kompliziertes und auf mannigfache Weise in verschiedenen Menschen entstehendes Phänomen kann unmöglich weder in seinen Äusserungsweisen noch in seinen Qualitäten überall und bei allen Frommen gleich beschaffen sein. Es gibt unendlich viel verschiedene Arten von Religiosität. Zwar zeigt die alltägliche Erfahrung deutlich genug die Wahrheit dieses Satzes, und wir hätten somit nicht nötig, sie durch Deduktion aus andern anerkannten Wahrheiten abzuleiten. Aber merkwürdig: Gerade die Frommen unter uns widerstreben jener Erkenntnis nicht selten; sie möchten sie aus der Welt schaffen. Es ist ihnen „wider den Strich", dass verschiedene Frömmigkeiten sollten auf die Dauer existieren können. Sie möchten zum mindesten nachweisen, dass alle Frömmigkeit, die der ihrigen nicht völlig oder fast völlig entspricht, minderwertig sei, auf einer niederern Stufe stehe und sich einmal zu ihrer Höhe entwickeln müsse. Ja man hört nicht selten das Urteil: Wer heutzutage, trotzdem er meine (oder man sagt dann lieber: *unsere)* Art der Frömmigkeit kennt, eine andere hat oder verteidigt, der muss ein moralisch tiefstehender, kurz, der kann kein guter Mensch sein. Wer kennt nicht die Verdächtigungen, welche unsere kirchlichen Hauptrichtungen gegeneinander in die Welt senden. Hier heisst es: „Heuchler" und „frömmelnder Pharisäer"! Dort: „Seichter Rationalist" und „laxe Moral". — Genug davon! Wir wollen nicht untersuchen, woher es kommt, dass viele Fromme gerne den Satz leugnen möchten: Es gibt verschiedenartige Frömmigkeit und wird sie immer geben, weil es sie geben muss, solang es verschiedenartige Menschen gibt. Ich meine, dies Widerstreben ist begreiflich: was mir selbst das Höchste ist, das — möchte ich — sollte *überhaupt* und für alle das Höchste sein.

Man könnte nun sagen, die heutige Erfahrung sowohl als auch der Einblick in die Genesis der Frömmigkeit reiche nicht hin zum Beweis, dass es *stets* verschiedene Frömmigkeit geben werde, m. a. W., dass es sie geben *müsse*. Noch vor kurzem habe ich die Ansicht gehört: „Tatsächlich existieren verschiedene Frömmigkeiten; aber sie wandeln sich und tendieren im Verlauf der Entwicklung nach einem Zentrum hin, nach *einer* Art der Religiosität, welche schon jetzt den Kern aller sittlich auf der Höhe stehenden Religionen ausmacht." Die Ansicht hat ja scheinbar viel für sich. Es macht mich, wenn ich so etwas höre, nur allemal stutzig, dass jene allgemeine Zukunftsfrömmigkeit so ziemlich identisch gedacht wird mit der, welche im Redner selber lebt — nenne er sich orthodox oder liberal oder wie er wolle.

Doch gehen wir näher auf die angeführte Meinung oder Hoffnung ein! Ein wahrer Satz liegt ihr zugrunde: es gibt etwas gemeinsames in allen Erscheinungen, die wir unter dem Sammelnamen „Religion" zusammenfassen. Mögen Halluzinationen oder objektive Tatsachen, Naturvorgänge oder Schicksale die Ausgangspunkte bilden: immer kann man doch erst dann von Frömmigkeit reden, wenn solche Erfahrungen das Gemüt eines Menschen derart ergreifen, dass es eben in jenen Erfahrungen eine ausser, und in dieser Hinsicht über ihm stehende Macht ahnt oder vorstellt, eine Macht, zu welcher es, wie eben solche Erfahrungen zeigen, irgendwie in einem Verhältnis steht. Dies gefühlsmässige Ergriffensein, das sich zumeist als Furcht oder Ehrfurcht oder Demut (Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl") darstellt, ist nun freilich nicht das *Ganze* der Frömmigkeit; aber es ist ihr Erstes, ihre Basis, und damit das aller Frömmigkeit Gemeinsame. Das Ergriffensein durch eine der angedeuteten Erfahrungen qualifiziert sich, psychologisch gesprochen, als ein „Affekt". Nun ist es eine bekannte Tatsache, dass Affekte, besonders *kräftige* Affekte, sehr oft in Willenshandlungen übergehen. Dasselbe findet in der Regel beim religiösen Affekte statt. Die Furcht oder Verehrung äussert sich in kultischen Handlungen; das religiöse Gefühl treibt zur religiösen Handlung. Und beide gehören zusammen und machen erst die Frömmigkeit aus: Der Mensch tritt zur Gottheit in eine *Wechselbeziehung*; sein Kultus ist die Reaktion auf die Erfahrung, welche als *göttliche Handlung* aufgefasst wurde.

Ich habe zugegeben: Es gibt etwas Gemeinsames in allem, was wir Religion nennen; das Gemeinsame ist das religiöse Gefühl als Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht; gemeinsam ist auch eine gewisse Reaktion dieses Gefühls in der religiösen Handlung. Aber diese gemeinsamen Züge sind fast nur

formaler Natur. Bereits die Art des religiösen Gefühls unterliegt ziemlich weitgehenden Variationen. Es kann Furcht sein oder Ehrfurcht, mit allen ihren Verwandten, oder Abscheu oder Wohlgefallen — wenn nur immer zugleich ein Gefühl der eignen relativen Ohnmacht damit verbunden ist. — Noch mehr unterscheiden sich die sekundären Vorstellungen, welche dem religiösen Gefühl ihre Entstehung verdanken, die Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen. Solche Vorstellungen hängen nicht nur von der Kulturstufe ab, auf der das religiöse Individuum steht, so wenig wie die besondere Abart des religiösen Gefühls allein durch die Kulturhöhe bedingt ist. Vielmehr trägt die persönliche Eigenart ganz erheblich dazu bei. — Es ist wahr, dass ein sittlich hochstehender Mensch sich seinen Gott anders vorstellt als ein Tieferstehender. Aber man kann mit offenen Augen und ehrlichem Herzen ebensowenig leugnen, dass zwei oder mehr sittlich und kulturell Gleichstehende sich ihren Gott keineswegs notwendig gleich vorstellen müssen. Oder will man bestreiten, dass Luther und Zwingli sich ungefähr auf derselben „Höhe" befanden? Und doch: wie verschieden war ihr Gott, wie verschieden ihre Religion! Oder Schleiermacher und Biedermann. Und wenn sich religiöse Gefühle und Vorstellungen je nach der Anlage eines Menschen von denen andrer Menschen unterscheiden, wieviel mehr die Formen und Arten religiöser Handlungsweise! Wie verschieden die Auffassung des Abendmahls bei Luther und bei Zwingli; wie verschieden das Beten bei verschiedenen Menschen, wie mannigfach die Kulte!

Kurz gesagt: Es gibt in allem, was Religion heisst, gemeinsame Züge; aber bei aller Verwandtschaft sind so viele Differenzen inhaltlicher Art möglich und wirklich vorhanden, dass es jedenfalls den Tatsachen widerspricht, wollte man behaupten, es gebe im Grund nur *eine* Religion unter sittlich und kulturell hochstehenden Menschen. Dass diese Behauptung nicht zutrifft und auch in alle Zukunft nicht zutreffen *kann*, ist freilich in *exakter* Weise nur durch eine tiefergehende psychologische Betrachtung zu zeigen. Es ist bereits früher bemerkt worden, durch die Auseinandersetzungen über die Wissenschaft, dass objektiv, d. h. notwendig allgemein gültig nur solche Tatsachen sein können, welche unsern gesunden Sinnen irgendwie zugänglich seien. Alles, was nicht allgemeine sinnliche Erfahrung werden könne, eigne sich nicht als Gegenstand der Wissenschaft, eben weil es keine allgemeine Gültigkeit besitze. — Dies zugegeben — und wer könnte es bestreiten? — so folgt ohne weiteres: Gefühle als solche, als subjektive Erlebnisse, können keine

allgemeine Gültigkeit erlangen. Gefühlsmässige Beurteilung der sinnlichen Erfahrung ist ja gerade deshalb von der strengen Wissenschaft ausgeschlossen, weil sie keine allgemeingültigen Resultate liefert. In Beziehung auf ästhetische Gefühle weiss das längst jedermann: „De gustibus non est disputandum“ und wie die verwandten geflügelten Worte alle heissen! — Und mit den *religiösen* Gefühlen sollte es sich anders verhalten? — Es *gibt* in Sachen des Gefühls keine notwendig allgemeingültigen Tatsachen oder Beurteilungen. — Es ist ebenfalls oben bemerkt worden, die in der Wissenschaft allein anerkannte, weil allein objektiv gültige Verknüpfung oder Beurteilung der Tatsachen sei die theoretische oder logische. Frömmigkeit und alle Urteile, die durch sie bestimmt sind, liegen aber durchaus auf *praktischem* Gebiete, bezw. sind durch praktische Motive (Gefühle) stark mit beeinflusst. Soweit sich aber praktische oder praktisch bedingte Beurteilung erstreckt, kann von objektiver Gültigkeit keine Rede sein. Das Praktische, das Gebiet des Gefühls- und Willenslebens, ist ja gerade diejenige psychische Provinz, die dem Individuum, der Persönlichkeit, dem Charakter reserviert ist. Da darf ich „Ich“ sein, da gibt es keine Allgemeinerfahrung, noch Allgemeinwahrheit, da habe ich nicht nur, was alle Welt hat.

In der praktischen Anlage, im Gemüt ist die Verschiedenheit menschlicher Charaktere wesentlich bedingt. Solang es also verschiedene Charaktere gibt, solange gibt es verschiedene Gemütsanlage — oder umgekehrt. Solange es aber verschiedene Gemütsanlage gibt, solange reagieren verschiedene Menschen verschieden auf gewisse Erfahrungen, solange sind verschiedene religiöse Beurteilungen möglich. Kurz: es gibt nicht und kann nicht geben eine Zeit, da Alle dieselbe Frömmigkeit hätten — und es kann keine Religion geben, die in allen zu leben befähigt wäre. Es gibt keine Religion „an sich“ neben ihren positiven Erscheinungsformen, noch eine „absolute Religion“ neben den Stufen und Arten der einzelnen Religionsbildungen. — Religion ist ja doch auch nicht einmal in *der* Weise allgemein gültig, dass jedermann notwendig „Religion haben“, d. h. fromm sein müsste. Es gibt Menschen, die religiöser Gefühle fast oder ganz unfähig sind. Solche sind in der Tat nicht fromm, sie „haben keine Religion“.

Freilich, ich habe bis jetzt nur die *eine* Seite betont, weil dies mir vor allem nötig zu sein schien. Es handelte sich darum, prinzipiell die mögliche und tatsächliche Verschiedenheit der religiösen Erscheinungen für Gegenwart und Zukunft aus dem Wesen des Menschen und des Religiösen zu begründen. Nun

dies in Kürze geschehen ist, muss ich sofort zugeben, dass diese Verschiedenheit innerhalb gewisser Gruppen von Menschen auf ein Minimum reduziert sein kann. Je kleiner eine Gesellschaft ist, und je weniger sie mit andern Gesellschaften in Berührung kommt, desto weniger Differenzen praktischer Art sind in ihr zu finden. Der aesthetische Geschmack, die sittlichen Begriffe und die religiösen Grössen sind bei allen Mitgliedern vielleicht so ziemlich dieselben. Und so kann eine überlegene religiöse Persönlichkeit auch in einer grossen Gesellschaft durch die Macht ihres religiösen Gefühls eine religiöse Gemeinde stiften, die nach Tausenden zählt. — Aber gesetzt auch, die Frömmigkeit dieser Tausende sei so ziemlich in allen dieselbe, so gibt es daneben tausend Andere, die nicht mitgerissen werden. Und selbst unter jenen Anhängern des religiösen Genius werden sehr bald latente Differenzen zu Tage treten, mögen auch die äussern Formen der Religion noch lange dieselben bleiben. Man braucht ja nur einen flüchtigen Blick z. B. auf die Geschichte der christlichen Religion zu werfen! — Soweit es verwandte Charaktere gibt, soweit ist ähnliche Frömmigkeit in verschiedenen Individuen möglich, weiter aber auch nicht. Dabei wird es bleiben.

Zur Verhütung von Missverständnissen ist es vielleicht gut, hier auf die eigentümliche Doppelbedeutung des Wortes „Religion" aufmerksam zu machen, wenn anders dies vor den Lesern dieser Zeitschrift überhaupt nötig ist. „Religion" ist in gewissen Verbindungen gleichbedeutend mit „Frömmigkeit", z. B. „Er hat Religion". So wird ja auch „religiös" statt fromm gebraucht. Andrerseits ist „Religion" aber auch die Zusammenfassung alles dessen, was mit einer der eben berührten Gruppenfrömmigkeiten zusammenhängt; das Wort bedeutet dann die Erscheinungsweise einer bestimmten, durch eine Gemeinschaft vertretenen *Art* von Frömmigkeit. So: „Die christliche Religion".

Soviel nun zur Näherbestimmung der Religion, als des Gegenstandes der Theologie. Es bleibt zu erläutern, *in welcher Weise* die Religion Gegenstand der Theologie sein oder werden kann. — Was macht die Theologie mit ihrem Gegenstand? oder: Welches ist die Aufgabe der Theologie? — so wird darum die Frage des folgenden Abschnitts lauten.

III. Die Aufgabe der Theologie.

Dem Theologen ist die Einteilung seines Faches in historische und systematische Theologie — nachdem die praktische beiseite gelassen ist — geläufig. Treffend kann ich diese Einteilung nicht finden, wenigstens die Bezeichnungen nicht. Ich

würde dafür vorschlagen: *objektive* und *subjektive* Theologie. Aus folgenden leicht verständlichen Gründen. Der Gegenstand der Theologie, nämlich alles, was Religion heisst, teilt sich ganz von selber in zwei scharf geschiedene Gebiete. Das eine dieser Gebiete umfasst alle religiösen Erscheinungen, sofern sie *unabhängig vom Theologen selber* existieren, mit seinem eigenen Erleben nichts zu tun haben und in keiner Weise sein Sondergut sein können. Dieses ganze Gebiet kann auch ein Theologe erforschen, der selber nicht religiös ist, vielleicht in mancher Hinsicht sogar besser als ein andrer. Die Religion und was mit ihr zusammenhängt, spielt auf diesem Gebiete die Rolle von objektiv gültigen Tatsachen. — Das andere Gebiet ist dagegen rein subjektiver Natur, es existiert nicht ausser dem religiösen Theologen selber; denn es wird ausgefüllt durch seine eigene persönliche Frömmigkeit. Alles, was Religion heisst, ist entweder *meine* Frömmigkeit oder Frömmigkeit *anderer* Menschen, ein drittes gibt es nicht. Damit sind die beiden Gebiete geschieden und ist zugleich der ganze Umfang theologischer Forschung bezeichnet. Zwar kann meine persönliche Frömmigkeit in weitgehendem Masse mit derjenigen vieler anderer Menschen übereinstimmen; aber *eine* Qualität trennt sie trotzdem scharf von diesen: Sie ist mein persönliches Erlebnis. Das sind andere Frömmigkeiten niemals, mögen sie der meinigen noch so ähnlich sein. Dasjenige Gebiet der Theologie, auf welchem sich der Theologe mit dieser seiner eigenen Frömmigkeit als subjektiver Tatsache beschäftigt, möchte ich eben darum die subjektive Theologie nennen. Nicht als ob sie zum vornherein und durchweg nur subjektive *Gültigkeit* beanspruchen könne. Nur so ist die Bezeichnung gemeint: sie geht von der subjektiven Tatsache der *eigenen* Frömmigkeit aus, während die objektive Theologie ihr Material in den objektiven Tatsachen *fremder* Religiosität findet. Es ist ein ähnliches Verhältnis, wie wir es früher zwischen Naturwissenschaft und Psychologie fanden. Die Existenz und Art meiner persönlichen Frömmigkeit ist ja auch eine allgemein konstatierbare und insofern objektive Tatsache. Aber ihr *Inhalt* ist es nicht, der ist subjektives Erleben. Es kommt hier alles auf das richtige Erfassen dieses Gegensatzes an. *Dass* Paulus religiös war, *dass* er diese und jene religiösen Vorstellungen hatte, das ist über jeden Zweifel erhaben, das kann jeder konstatieren, das steht wissenschaftlich fest, ist Allgemeingut. Der *Inhalt* seiner Frömmigkeit aber, seine religiösen Vorstellungen selber, deren Wahrheit kann man bezweifeln; sie sind nicht wissenschaftlicher Allgemeinbesitz: nicht jedermann teilt sie oder *muss* sie teilen bezw. als wahr

anerkennen. — Damit dürfte der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Theologie klar sein. Die erste beschäftigt sich mit der Religion, sofern sie objektive Tatsache und vom Subjekt des Forschers unabhängig ist; die zweite dagegen hat zum Gegenstand die *eigene* Frömmigkeit des Theologen selber, als sein persönliches, subjektives Erleben. Es wird gut sein, beide nacheinander noch etwas genauer zu betrachten.

Mit Bezug auf die *objektive Theologie* und ihre Aufgabe kann diese Betrachtung kurz ausfallen. Ich müsste sonst allbekanntes wiederholen. Die objektive Theologie sammelt in erster Linie alle ihr erreichbaren Tatsachen. Sie sucht unter allen Zeiten und Völkern nach religiösen Phänomenen. Sie ergründet deren Vorhandensein und Art aus allen zugänglichen Anzeichen, aus Sitten und Gebräuchen, aus kultischen Denkmälern, aus Sagen und andern Produkten der Volkspoesie, aus Schriften endlich und persönlichen Bekenntnissen Lebender. — Zum Zwecke besserer Übersichtlichkeit pflegt man die so gesammelten Tatsachen in Gruppen zu ordnen, je nach der Verwandtschaft. Und damit treten wir bereits in die zweite Hauptaufgabe objektiver Theologie ein. Sie gibt sich mit dem Sammeln der Tatsachen nicht zufrieden. Sie will diese Tatsachen nach allen ihren Zusammenhängen erforschen. Darum fragt sie zunächst nach ihrer Genesis, nach ihren „Ursachen". Sie sucht und findet diese Ursachen der Entstehung religiöser Grössen teils in psychischen, teils in natürlichen, d. h. ausserpsychischen Tatsachen. Gelegentlich entdeckt sie die Abhängigkeit eines religiösen Typus von einem andern; diese gegenseitige Bedingtheit führt zum Studium der *Entwicklung* religiöser Phänomene im Laufe der Zeit und zur vergleichenden Religionskunde. Religiöse Erscheinungen sind niemals isoliert, sondern gehen überall Legierungen mit andern Kulturelementen ein; indem die objektive Theologie darauf ihre Aufmerksamkeit richtet, wird sie zur Kulturgeschichte unter religiösen Gesichtspunkten.

Dies ist nun eine ganz kurze Übersicht über die Aufgaben der objektiven Theologie. Aber es ist zur völligen Klärung unserer Hauptfrage notwendig, wenigstens nach einer Richtung hin auch zu sagen, was *nicht* ihre Aufgabe ist noch sein kann, so lange sie *objektive* Theologie bleibt. Die objektive Theologie fragt nicht: Ist diese oder jene religiöse Vorstellung *wahr?* Sie kümmert sich nicht um Sinn oder Unsinn des Gebetes, noch um den Wahrheitsgehalt der Gottesvorstellungen. Sie konstatiert und vergleicht, aber sie fällt kein Urteil über die Berechtigung religiöser Phänomene. Denn sobald sie dies täte, könnte sie nur

von persönlichen, praktisch-religiösen Urteilen ausgehen, würde also die fremde Frömmigkeit nicht mehr objektiv, in ihrer Unabhängigkeit vom Subjekt des Forschers betrachten. Dies aber ist allein die Aufgabe der objektiven Theologie.

Es ist freilich für den Theologen, der selber religiös ist, nicht leicht, im strengen Sinn *objektive* Theologie zu treiben. Denn er kann doch während der Erforschung anderer religiöser Erscheinungen seine eigene Überzeugung nicht ausschalten. Sie ist da und beurteilt fortwährend die fremde Frömmigkeit nach sich selber. Solche Beurteilung ist natürlich ebensosehr erlaubt als naturgemäss. Nur *eines* darf dabei nicht vergessen werden: die Beurteilung darf sich nicht mit den objektivon Resultaten der objektiven Theologie vermengen, denn sie ist nicht Sache einer vom Subjekt des Forschers abstrahierenden Forschung.

Noch in anderer Weise ist, auf einem Spezialgebiet wenigstens, die objektive Theologie in Gefahr, entgegen ihrer Bestimmung durch subjektive Elemente getrübt zu werden. Ich meine bei der Erforschung desjenigen religiösen Typus, welchem die Frömmigkeit des Theologen selber angehört. Also z. B. für den christlichen Theologen ist es schwer, das Christentum, speziell in der ihm am nächsten stehenden Ausprägung, objektiv zu erforschen. Es mischen sich zu leicht subjektive Momente hinein; sonst gäbe es nicht so erschreckende Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Darstellung der Kirchengeschichte. Alles Einmischen subjektiver Elemente bedeutet aber eine Trübung der Aufgaben, auf welche sich die objektive Theologie ihrer Natur nach hingewiesen sieht. Eine gewaltige Menge von unhaltbaren Sätzen über das Christentum als objektive historische Erscheinung verdankt ihre Entstehung lediglich solchen Trübungen. Wenn man etwa andere Religionen, was ihre Genesis anlangt, aus einer eigentümlichen psychischen Reaktion auf natürliche Erfahrungen ableitet, für die Entstehung des mosaisch-christlichen Typus dagegen ausser natürlichen und menschlich-psychischen Momenten noch besondere übernatürliche „Offenbarungen" in Anspruch nimmt — so rührt dieser ungleiche Massstab nur von einer Einmischung subjektiver Beurteilungsweise in die objektive Forschung her.

Mit dem Hinweis auf derartige Trübungen oder „Fehler" der objektiven Theologie sind wir bereits an die Grenze dieses Gebietes gelangt. Wir haben im folgenden zu sprechen von den Aufgaben der *subjektiven Theologie*. Ihr Gegenstand ist die eigene, persönliche Frömmigkeit des Theologen. Ihre erste Aufgabe ist somit die *Darstellung* dieser Frömmigkeit. Weil diese

Darstellung in der Regel und am übersichtlichsten so geschieht, dass sie ein gegliedertes System bildet, kann man diesen Teil der subjektiven Theologie auch die *systematische* nennen. Weil das System aus religiösen Urteilen, aus Glaubenssätzen oder Dogmen wesentlich besteht, mag man auch den Titel „*Dogmatik*" gebrauchen. Auf den Namen kommt es nicht an. Es genügt zu wissen, was hier gemeint ist. — Es ist freilich eine eigene Sache mit dieser Darstellung der persönlichen Frömmigkeit. Ein Gefühlsinhalt lässt sich immer nur annähernd, mosaikartig, lückenhaft mitteilen. Die zartesten Schattierungen, auf die doch gerade viel ankommt, gehen nicht selten auf dem Wege in die Feder verloren. Die Sprache eignet sich ja auch wenig für Mitteilung persönlich-subjektiven Erlebens. Ihre Wörter sind meistens Allgemeinbegriffe, sind von dem hergenommen, was allen geläufig ist. Die Sprache ist ja geradezu der Ausdruck für die relative Gleichartigkeit der Individuen. Was Wunder, wenn sie zu spröde ist, um Ungleichartiges, Nichtalltägliches, Individuell-Gefühlsmässiges unzweideutig auszudrücken? Darum redet alle Mitteilung solcher persönlicher Erlebnisse in *Bildern*. Im Bilde, im Symbol, kann verwandten Seelen noch am ehesten übermittelt werden, was im Gemüte lebt. Darum ist die Poesie als Produkt der bilderschaffenden Phantasie vielleicht das adäquateste Mittel zum Ausdruck religiösen Lebens. Das religiöse Lied ist im Grunde die beste „Dogmatik", um einmal paradox zu sein. Schleiermacher ist zu poetischer Darstellung gelangt, als er in den „Reden" und in den „Monologen" seine persönliche Frömmigkeit mitteilen wollte. Und moderne Dogmatiker werden auch gelegentlich zu Dichtern, so gut wie Paulus. —

Immerhin ist auch die exakte, „prosaische" Darstellung des subjektiven religiösen Lebens nicht ganz aussichtslos. Nur wird sie eine gewisse Einseitigkeit schwerlich je vermeiden können. Die gewöhnliche Sprache eignet sich am besten zur Mitteilung unserer Vorstellungswelt, weil diese am meisten allgemeingültige Elemente enthält. Es ist also nur natürlich, dass die darstellende Seite der subjektiven Theologie, soweit sie nicht poetischer Mittel sich bedienen will, den *Vorstellungsgehalt* der persönlichen Frömmigkeit in den Vordergrund stellt: Die Dogmatik ist wesentlich *Glaubenslehre*, und es gibt eingefleischte Dogmatiker, die über ihrer Beschäftigung mit den intellektuell gefärbten Bildungen ihrer Frömmigkeit auf die absonderliche Meinung kommen, Frömmigkeit sei überhaupt wesentlich Sache des Verstandes, d. h. des logischen Vorstellungslebens. Man darf eben eines nicht vergessen: Die religiös inspirierten Vorstellungen und Gedanken sind

nicht das *Ganze* der Religion, sondern nur ein allerdings zu ihr gehörender Bestandteil, aber ein sekundärer. Einer wirklich *religiösen* Vorstellung liegt stets ein religiöses Gefühl zugrunde. Denn erst wenn dies der Fall ist, kann die Vorstellung überhaupt eine „religiöse" genannt werden. — Also die Darstellung der persönlichen Frömmigkeit wird naturgemäss ihre intellektuellen Elemente zum Gegenstand wählen. Dies ist solange kein Fehler, als sie sich dieser Einseitigkeit bewusst ist. Sie bedarf aber dann der Ergänzung durch die poetisch-bildliche Ausdrucksweise des religiösen Gefühls, wie sie im religiösen Liede, im geschriebenen oder gesprochenen Gebet, in der „Andacht" oder in mystisch-symbolischer Form geschehen kann. Von dieser Einsicht geleitet betont die lutherische Kirche mit mehr Recht, als es Manchem scheint, die Bedeutung auch der symbolischen Handlungen neben dem „Worte" für die Darstellung ihrer Frömmigkeit. Damit soll nun nicht gesagt sein, dass symbolische *Handlungen* zur subjektiven Theologie gehören; solche Handlungen gehören zur religiösen Praxis und nicht zur Theorie. Aber wie die religiöse Praxis immer wieder zu Symbolen greift, so bedarf auch die religiöse Theorie, soweit sie Darstellung persönlicher Frömmigkeit ist, neben der verstandesmässigen „Dogmatik" eine poetisch-gefühlsmässige Symbolik. Dem wahrhaft religiösen Dogmatiker wird es immer wieder ein Bedürfnis sein, durch Predigt oder noch stärker poetische Mittel sein *Gefühl* zu Worte kommen zu lassen, das in der eigentlichen „Dogmatik" den adäquaten Ausdruck nicht finden konnte.

Die individuelle Frömmigkeit des Dogmatikers entspricht meistens mehr oder weniger genau einem traditionellen *Typus* der Frömmigkeit überhaupt; d. h. der Dogmatiker pflegt einer Religions- oder Konfessionsgemeinschaft anzugehören und teilt mit ihr die Hauptpunkte seines religiösen Gefühls- und Vorstellungslebens. Insoweit sind daher z. B. alle protestantischen „Dogmatiker" unter sich verwandt und der Laie könnte wähnen, es gebe überhaupt nur *eine* protestantische „Glaubenslehre", jede Dogmatik sei also im Grunde ebensosehr Darstellung des protestantisch-christlichen Religions-*Typus* als der persönlichen Frömmigkeit ihres Verfassers. Wäre dies der Fall, so würde natürlich die scharfe Scheidung von subjektiver und objektiver Theologie dahinfallen. Denn die Darstellung der eignen Frömmigkeit wäre identisch mit derjenigen der protestantisch-christlichen Religion, identisch, wie die dargestellten Gegenstände. — Doch nur ein Laie könnte auf diese Gedankenreihe verfallen. Jeder Eingeweihte weiss, *wie* sehr — und nicht nur in Nebensachen —

sich unsere protestantischen Dogmatiker von einander unterscheiden. Und um so mehr unterscheiden sie sich naturgemäss, je ehrlicher und besser sie wirklich ihre *persönliche* Frömmigkeit, und nicht einen Typus, darstellen. — Dies ist nun schon ein gewaltiger Unterschied von der Arbeitsweise der objektiven Theologie. Die Resultate der letztern müssten, wäre das Ideal erreicht, bei allen Forschern übereinstimmen, weil der Gegenstand für alle derselbe ist. Die Resultate oder Produkte subjektiver Theologie dagegen können niemals für alle Theologen dieselben sein, eben weil und solange die dargestellten Arten der Frömmigkeit nicht dieselben sind.

Man sieht von hier aus leicht den ganzen Wahnsinn eines allgemein verpflichtenden „Bekenntnisses“ ein — sobald dies mehr als einige Hauptpunkte umfasst. Solche ausführlichen Bekenntnisse sind ja nur dazu angetan, entweder alle originelle, persönliche Frömmigkeit zu unterdrücken — Originalität des religiösen Erlebens gilt als Sünde — oder dann ewige Gewissenskonflikte herbeizuführen, die leider selten mit entschiedener Lossage, öfter dagegen mit feigen Kompromissen und mit Heuchelei abschliessen. Leider setzt sich oft auch die systematische Theologie keine andere Aufgabe als die Darstellung derjenigen religiösen Art, wie sie bereits in einem Bekenntnis ihren Ausdruck gefunden hat. Sie ist dann Auslegung und allenfalls Rechtfertigung einer Anzahl älterer Dogmen. Dies ist aber immer fatal. Denn entweder stimmt die Frömmigkeit des Dogmatikers genau mit der Bekenntnisfrömmigkeit überein, oder aber es sind zwar Differenzen da, aber sie werden übergangen bezw. durch irgend ein Kunststück vertuscht. Im ersten Fall liegt die Vermutung nahe, der Dogmatiker besitze wenig Originale, aus seinem Wesen organisch und autochthon entstandene Frömmigkeit. Im zweiten Fall wird die Dogmatik an Kompromissen mehr oder weniger reich sein — und solche Kompromisse sind Unwahrheiten. —

(Schluss folgt).

Die Kindertaufe.

Einer Versammlung von Theologen samt einigen Laien am 14. Nov. 1905 in Zürich vorgetragen von Dr. *A. Bolliger,* Pfarrer.

In der Sakramentsfrage ab ovo anfangen *kann* ich heute nicht; bei der letzten Entwicklungsphase, die möglicherweise eine Entartung ist, anfangen *darf* ich nicht, wenn meine Darlegung nicht in die Luft gebaut sein soll.

Wie helf' ich mir? Ich fange an bei einem plausiblen, Ihnen (wie ich hoffe) allen annehmbaren Satz. Derselbe lautet: Ob unsere sog. Sakramente vom Christus im Fleisch als bleibende Institute für seine Gemeinde eingesetzt sind, oder ob sie eingesetzt sind von dem Christus, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende, will sagen, von der durch Christi Geist geleiteten Kirche, ist für uns qua Christen und Seelsorger irrelevant. Die Frage ist für uns blos, ob die Sakramente *frommen,* ob sie *dem Heilsleben förderlich sind.*

Der Nachweis, dass fünf von den sieben katholischen Sakramenten nicht vom historischen Christus eingesetzt sind, macht die fünf nicht wertlos, ja auch nicht einmal wert*loser*. Der Nachweis, dass auch die zwei übrigen nicht von Jesus angeordnet sind, entwertet auch diese in keiner Weise. Die Frage ist dann jeweilen blos, ob dieselben nachmals von Jesu Geist resp. vom Geist der Wahrheit angeordnet sind. Die Kirche hatte die volle Kompetenz, zwei oder sieben Sakramente einzuführen; sie hat die Kompetenz, in der Zukunft noch sieben oder zwanzig andere einzuführen, und sie tut wohl daran, sofern nur die Gemeinde resp. ihr Heilsleben dadurch gefördert wird. Alles, was fördert, was frommt, ist gut. Der gute Zweck heiligt die Mittel, heiligt sie wirklich. Und es ist nicht abzusehen, was anders als der gute Zweck die Mittel heiligen könnte. All' unsere wie immer beschaffenen Betätigungen werden gut oder schlecht nur durch den Zweck, auf den sie abzielen, gut durch den guten, schlecht durch den schlechten Zweck.

Auf dieser theoretischen Basis kommen wir nun in Ansehung der Sakramente zum Wichtigeren, zur quaestio facti, die ich aus naheliegendem Grund nur in betreff von Taufe und Abendmahl stelle: *Frommen diese beiden Sakramente wirklich? Fördern sie das Heilsleben?*

Wir brauchen gar nicht erst auf die Tatsachen der Erfahrung zu warten, es ist a priori klar, dass diese Frage nicht *allgemein* bejaht werden kann. Es gibt keine gute Gabe, kein Heilsgut, das schlechthin allen und in allen Fällen frommte. Speise und Trank (nicht blos der Wein, sondern auch Milch und Brot), dazu Geld und Gut, das andere Geschlecht, die Arbeit, die Wissenschaft, die Ehre, das Kreuz und was sonst noch unter der Sonne genannt werden mag, kann uns zum Unheil werden; die gute Gabe par excellence, das Gnadenmittel *κατ' ἐξοχήν*, das Wort Gottes, wirkt nicht überall und unvermeidlich Heil, es wird nur den *einen* ein Geruch des Lebens zum Leben, den *andern* aber ein Geruch des Todes zum Tode. Der Effekt ist eben in allen

Fällen nicht blos durch die Gabe sondern auch durch den Empfänger bedingt. Die nämliche Gottesgabe, der Sonnenstrahl, macht das Wachs weich aber den Lehm hart, macht die Rose wohlriechend aber das Aas stinkend. Und so ist es in allen Fällen; ja das Beste und Höchste, was Gott gibt, wird den Schlechten erst recht zum Verderben; klassisches Paradigma die Pharisäer, die der höchsten Himmelsgabe, der Person Jesu gegenüber, zu voller Bosheit ausreifen.

Sonach kann in Ansehung der Sakramente nicht dies die Frage sein, ob sie immer und in allen Fällen Heil schaffen; die Frage kann nur sein, ob sie wie etwa das tägliche Brot und das Evangelium zu den Dingen gehören, die unter normalen Umständen Heil zu schaffen geeignet sind, oder aber zu den andern, die unter normalen Umständen im allgemeinen hemmend, schädigend, korrumpierend wirken.

Sehen wir uns die Wassertaufe und das Altarsakrament daraufhin an!

Die Wassertaufe zuerst: Johannes und Jesus und andere grosse Propheten aller Zeiten haben Busse gepredigt. Wahre Reue über die Sünde und, darin beschlossen, Abwendung vom Bösen und resolute Zuwendung zum Guten erschien ihnen als der Weg des Heils, und es ist m. W. bis heute kein anderer Weg erfunden worden, und es ist keine Aussicht, dass ein solcher je erfunden wird. Das grundlegende Heilswort ist und bleibt „Tut Busse".

Der Prophet nun, der eben so kurz als eindringlich mit grosser Monotonie diesen Bussruf in die Welt rief, hat nach der Überlieferung auch zur Taufe eingeladen. Die Meinung war die, dass alle, welche sich vom alten Wesen der Ungerechtigkeit abkehrten und sich zu einem neuen Leben entschlossen, solches durch die symbolische Handlung des Eintauchens in das reinigende Element und des Hervortauchens aus demselben öffentlich dokumentieren sollten.

Frage: Hat Johannes mit dieser Anordnung einer symbolischen Handlung die Wirkung seiner Busspredigt gestärkt und gefördert oder vielleicht geschwächt und korrumpiert? Nach der Überlieferung, mehr noch nach allgemeinmenschlicher Psychologie spricht einiges für das letztere: Die Taufe war doch ein sinnliches Gleichnis d. i. ein Zeichen der Busse. Ein Zeichen ist aber jeweilen viel leichter zu erschwingen als die Sache. Wie die Menschen nun einmal sind, werden bald viele von Johannis Zuhörern das Zeichen der Busse geleistet haben, während ihre Herzen von wirklicher Busse ferne waren. Die Taufe wurde

praktiziert als opus operatum; das Zeichen drängte sich an Stelle des Bezeichneten, wie das bei symbolischen Handlungen fast immer zu geschehen pflegt. Die Geberde tritt an Stelle der Sache und gilt demnächst beim frommen resp. abergläubischen Volk für die Sache. Und so wird die symbolische Handlung, die ein Vehikel und Förderungsmittel des Wortes sein wollte, zu dessen Hemmung.

Also hätte ja wohl Johannes etwas Unrichtiges getan, bezw. seine Busspredigt gelähmt, als er das Taufsymbol anwandte, und es hätte ebenso die christliche Kirche dem Heilswort geschadet, als sie die johanneische Wassertaufe erneuerte und zu ihren Einrichtungen fügte?

Gemach, meine Herren! Besehen wir die andere Seite der Sache. Mögen immer die, welche jeweilen nur Geberden haben statt Taten, auch das Taufbad zur heuchlerischen Geberde und zum opus operatum verkehrt haben, die Frage ist jetzt die, *ob die andern, welche aufrichtig Busse taten, an der Taufe eine Förderung hatten.* Genügte ihnen nicht von Seite Gottes das Busswort des Propheten? Genügte nicht ihrerseits die aufrichtige Sinnesänderung? War nicht für sie der Taufakt ein ganz überflüssiges Plus zur Busse? In diesem Falle bliebe gar nichts Gutes an der Taufe: Für den grossen Haufen schädlich, für die rechten Büsser gleichgültig, müsste sie als ein Fehlgriff des Wüstenpredigers und hernach der Kirche bezeichnet werden.

Die Sache steht nun doch anders. Die Taufe hatte für die echten Büsser wirkliche Heilsbedeutung, wirklichen Heilswert. Wie denn? Das mögen Sie ermessen an der Busstaufe, wo dieselbe heute etwa unter uns vorkommt. Die reinste Wiederholung der Busstaufe Johannis und der alten Kirche, die mir bekannt ist, ist die Bussbank der Methodisten und speziell der Heilsarmee. Warum lässt es der „General“ nicht bei der ernsten Busspredigt bewenden und erwartet hernach gelassen und genügsam wie wir braven Kirchenmänner, dass die Zuhörer in ihren Herzen und in der Stille ihres Kämmerleins Busse tun? Warum ladet er die Bussfertigen zur Bussbank, ja warum lockt und nötigt er so eindringlich, wie wenn der Gang zur Bussbank Heil und Seligkeit garantierte? Präziser gefragt: *Welchen Heilswert misst er dieser öffentlichen Busstaufe* (der Wegfall des Wassers ist ohne Belang) *gegenüber der Busse im einsamen Kämmerlein bei?*

Es ist vermutlich folgendes: Es haben doch wohl Unzählige mit mir die Erfahrung gemacht, dass eine im stillen Kämmerlein vollzogene solitäre Umkehr nicht standhält. Das öffentliche Bekenntnis „ich war bis anhin ein böser Mensch, trage aber Leid um meine Sünde und will ein neues Leben anfangen“ ist

nach gesunder Psychologie ein mächtiges Mittel der Heilsdynamik. Es ist was anderes, ob ich öffentlich in einem unmissverständlichen Akt Busse getan und mich vor allen Braven und Korrekten kompromittiert habe und ebenso öffentlich „verhaftet" bin, ein neues Leben zu führen, oder ob ich nur im einsamen Kämmerlein Busse tat und Umkehr gelobte. Ja, es bleibt in der Regel sogar zweifelhaft, ob ein in der Stille des Kämmerleins vollzogener Bussakt ganz ernst gemeint war. Dinge, von denen unser Herz ganz erfüllt ist, können nämlich nach psychologischer Ordnung im Herzen nicht verschlossen bleiben; die rechte Freude bricht hervor in Jubelworten, der Zorn in Scheltworten. Ähnlich kennt die Busse, wenn sie ernstlich ist, keine Rücksicht auf Menschen, sie bricht hervor im Bekenntnis. Das letzte und vielleicht wichtigste endlich, was den öffentlichen Bussakt empfiehlt, ist noch dies: Wenn ich im Winkel Busse tue, so bleibe ich dabei ein isolierter und in der Isolierung schwacher Mensch. Bekenne ich dagegen öffentlich meine Sünde, so trete ich damit aus der Isolierung heraus in Kontakt mit lebendigen Gottesmenschen, die sich nun auf vielfache Weise helfend meiner annehmen. Denen z. B., die an der Salutistenbussbank knien, sagen es alsbald drei oder vier andere, dass sie weiland auch schwach und gebunden waren, aber nunmehr zu Sieg und Freiheit hindurchgedrungen sind. So lehren sie den Büsser an die Möglichkeit des Sieges glauben; dem aber, welcher glaubt, wird das Geglaubte möglich. Und noch in einer Reihe von Hilfeleistungen, die ich jetzt nicht aufzählen will, erweist sich die Gemeinschaft als ein Organon des Heils.

Diese psychologischen Erwägungen dürften eine volle Apologie der Johannistaufe enthalten: Mochten noch so viele die symbolische Handlung als opus operatum praktizieren, für die wenigen, welche wirklich Busse taten, war der öffentliche Bekenntnisakt ein Mittel der Heilsdynamik, ein Werkzeug der Rettung. Der Grösste sogar hat das Mittel nicht verachtet. Die Nachricht, es habe sich Jesus von Johannes taufen lassen, scheint mir nämlich bis auf weiteres historisch recht glaubwürdig: Der Nachruf Mt. 11, den der Grösste einem Grossen gehalten, verbürgt doch wohl, dass die beiden in persönlichen Kontakt gekommen waren, und dass Jesus das Werk des andern durchaus hochachtete. Auch Mt. 21, 25 in Verbindung mit 21, 31. 32 verbürgt, dass Jesus urteilte, es sei die Taufe Johannis von Gott und nicht von Menschen gewesen. Was könnte mich da veranlassen, die Notiz, dass er sich selbst dieser Taufe unterzogen, in Zweifel zu ziehen? Etwa dies, dass dieselbe hernach mythisch

ausgeschmückt wurde? Das begegnet den besten historischen Überlieferungen. Oder ein dogmatischer Grund? Die erste Christengemeinde ertrug die Vorstellung, dass Jesus das Bedürfnis hatte, die radikale Wendung in seinem Leben durch den öffentlichen Bussakt zu markieren, ertrug auch die andere, dass erst nach diesem Akt sein Leben unter die völlige Leitung des Geistes Gottes kam. Ich ertrag' es auch. Was red' ich von Ertragen? Ich erbaue mich daran.

Wenn nun die Johannestaufe ausser Jesu noch einer bescheidenen Zahl echter Büsser ein Mittel der Heilsdynamik wurde, so war dieselbe ein gutes Institut, auch wenn sie einer zehnfach grösseren Zahl ein Mittel der Selbsttäuschung und Heuchelei wurde. Das ist nun einmal hier unter der Sonne unvermeidlich, dass auch das Beste den Bösen und zumal den Geberdenmenschen zum Übel ausschlägt. Das Evangelium selbst wirkt nicht anders. Es bleibt eben dabei: Wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat.

Die Apologie der Johannistaufe ist zugleich eine Apologie der christlichen Wassertaufe. Die alte Christenheit tat wohl daran, die Johannestaufe, mässig modifiziert, in ihre Heilsordnung aufzunehmen. Im Taufakt erklärte der Täufling, der aus der Judenschaft oder der Heidenschaft zur Christengemeinde übertrat: Ich bereue meine Sünde, gebe mein altes Wesen in den Tod und will von nun an ein neues Leben führen nach der Ähnlichkeit Jesu. Durch den öffentlichen Akt machte der Täufling eine Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen; er war damit vor Gott und Menschen verhaftet, den alten Menschen bleibend in den Tod zu geben und mit Christo zu einem neuen Leben aufzustehen. Damit markierte er deutlich und unwiderruflich den Übertritt in die Gemeinde der Jesusjünger; damit erschloss er sich alsbald alle Kräfte des Heils, welche dem Einzelnen aus wirklicher Gemeinschaft mit Gottesmenschen zufliessen. Nicht nötig, etwas weiteres zur Apologie der christlichen Wassertaufe beizufügen.[1])

* * *

Werten wir in ähnlicher Weise das Altarsakrament! Was bedeutet dasselbe? Geben wir die herrschende Deutung mit Lu-

[1]) Man wolle doch auch die fast abschätzig klingende Bemerkung Pauli über die Taufe 1. Kor. 1, 17 nicht überschätzen! Gewiss, Gott hatte ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Dass aber der, welcher gläubig geworden, den Zutritt zur Gemeinde durch den Taufakt markieren soll, hat er nie bestritten.

thers Worten! Er sagt im Kleinen Katechismus: „Was nützt denn solch Essen und Trinken? Antwort: Das zeigen uns diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden; nämlich, dass uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

Diese Deutung stützt sich auf die zweifelhaftesten Bestandteile der vierfach überlieferten Einsetzungsworte bei Matthäus und Lukas. Paulus und Markus geben derselben keine Unterlage, ja der älteste Referent (Paulus) schliesst sie mit seiner wohlformulierten anderen Zweckbestimmung aus. Lukas ist für sich allein mit seinem „für euch gegeben“ in der Brotformel keine Autorität. Von Gewicht ist einzig Matthäus mit seinem „Zur Vergebung der Sünden“ in der Kelchformel. Wie, wenn Matthäus gegen Paulus und die sonstige sich sträubende Überlieferung im Rechte wäre?! Darauf antworte ich hier, indem ich das einzig Entscheidende ins Licht stelle, also: Es ist so gewiss, als in neutestamentlichen Dingen überhaupt etwas gewiss ist, dass das „zur Vergebung der Sünden“ dem Protomatthäus resp. der Quelle, auf der unser kanonischer Matthäus steht, nicht angehört hat. Der Beweis: Wir haben im alten Testament in Sachen der Sündenvergebung eine doppelte Gedankenreihe, die priesterlich-gesetzliche, die zur Reue noch das Opfer fordert, und die prophetische (die in Propheten- und Psalmstellen klassisch und kräftig formuliert ist), wonach Gott nichts verlangt als das bussfertige Herz. Wie sich nun Jesus im ganzen Grundstock des Matthäusevangeliums als der Vollender der Prophetenreligion darstellt, der das „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ mehr als einmal gegen seine Gegner ausspielt, so stellt er sich auch dar als der Vollender der „prophetischen“ Theorie von der Vergebung. In entscheidenden Lehrworten, Gebetsworten und Gleichnissen ist es bei Matthäus formuliert, dass zur Sündenvergebung nichts, schlechterdings *nichts* nötig ist als die aufrichtige Reue (inkl. die Willigkeit, dem Bruder zu vergeben). Dieser Jesus, von dem das älteste Evangelium berichtete, kann Gottes Vergebung nicht an ein wie immer beschaffenes Opfer geknüpft haben, und der älteste Referent kann solches nicht berichtet haben. Wer nun das „Zur Vergebung der Sünden“ der matthäischen Kelchformel festhält, verwirft damit den ganzen Grundstock des Evangeliums. Das wollen wir lieber nicht tun. Wir können nicht eine treffliche, auf vielen Worten stehende Überlieferung dem letzten Glied einer in vierfacher Überlieferung schwankenden Kelchformel opfern. Das Glied ist ein Zusatz des

kanonischen Matthäus. Der Opfer- und Sühngedanke hat nun einmal den Tod Jesu in der ersten Christengemeinde mit Beschlag belegt; es ist auch das Matthäusevangelium davon imprägniert worden (vgl. besonders 20, 28), freilich im Widerspruch zu seinem Grundstock.

Sonach steht es also, dass nicht allein bei Paulus sondern auch beim echten Matthäus das Abendmahl mit Sündenvergebung nichts zu tun hat, bei Paulus nicht, obgleich der Sühntod Jesu im Zentrum seines Denkens steht. Der Pauliner Markus und der Katholik Lukas kommen als Quellen für das Ursprüngliche gar nicht in Betracht.

Welches ist denn nun der wirkliche Zweck und Sinn des Abendmahls nach Jesu Intention? Paulus hat die Zweckbestimmung formuliert. Doch ist er nicht dabei gewesen, und dass er historisch korrekt überliefere, hat zu viel gegen sich (ich kann es jetzt nicht ausführen). Es ist auf Grund der Evangelien immer wieder wahrscheinlich, dass die Deklaration „dies ist mein Leib, dies ist mein Blut" das Ganze war, immer wieder wahrscheinlich, dass es Jesus an einer Zweckbestimmung fehlen liess, weil er den Jüngern zutraute, dass ihnen Sinn und Zweck ohne weiteres klar sein müsse. Es ist immer wieder wahrscheinlich, dass der Meister der Gleichnisrede, wenn er eine symbolische Handlung vornahm, *so* handelte, dass keine Deutung nötig war. Ein Symbol, das einer Deutung bedarf, ist keins, wie Metapher und Gleichnis, die einer Deutung bedürfen, als Metapher und Gleichnis nicht taugen.

Nehmen wir denn die Sache wenn möglich ohne Deutung und Deutelei schlicht, wie sie vorliegt. Was liegt vor? Jesus hat mit der Deklaration „dies ist mein Leib" den Jüngern einen Brotkuchen verteilt und die Stücke zu essen befohlen. Er hat mit der Deklaration „dies ist mein Blut" einen mit Wein gefüllten Becher in Zirkulation gesetzt. Mit welchen Gedanken mussten die Jünger, wenn sie nicht aus- und nicht einlegten, die Sache begleiten? Sie mussten sich sagen: Er hat unter dem Zeichen von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut d. i. sich selbst an uns verteilt, und da wir seinem Befehl gemäss Brot und Wein *genossen*, haben wir mit seinem Leib und Blut d. i. mit *ihm* die innigste Vereinigung eingegangen. Er ist mit uns vereint, wir mit ihm, und weil wir *alle* seinen Leib und sein Blut genossen, wir alle miteinander. Es ist — ohne Deutung und Deutelei — die innigste Kommunion des Meisters mit den Jüngern und der Jünger unter einander dargestellt, nicht mehr und nicht minder.

Man würdige folgende Skala: Wir drücken einem Kollegen oder Freund beim Abschied kräftig die Hand, drücken sie bis zum Wehetun. Bedarf dieser Händedruck einer Deutung? Nein, es weiss und fühlt auch der nüchternste für Symbolick am wenigsten disponierte Abendländer, dass der Händedruck sagt: Ob auch der Raum uns fürder scheidet, so bleiben wir doch vereint.

Wir sagen einer Geliebten Lebewohl und lassen es dabei nicht beim Händedruck bewenden sondern drücken sie an die Brust und küssen sie auf die Lippen. Das heisst: Ob auch Berge und Meere uns nun scheiden werden, so bleiben wir doch verbunden inallewege.

Es ist früher Sitte gewesen, dass scheidende Freunde gegenseitig die Haut ritzten und ihr Blut mischten, um so kräftig die bleibende Gemeinschaft ihrer Seelen darzustellen und zu geloben.

Jesu symbolische Handlung ist in dieser Skala die oberste Stufe. Angesichts der nahen Todesstunde, des Scheidens von denen, die ihm mehr als Bruder und Schwester, als Vater und Mutter, als Freund und Freundin gewesen, genügt ihm nicht der Händedruck, genügt ihm nicht Kuss und Umarmung, genügt ihm nicht das Mischen von einigen Tropfen Blut. Er verteilt unter den Zeichen von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst an sie und stiftet so, wie schon dargelegt, die innigste Gemeinschaft. Kommunion, wie das Mahl von Alters her heisst, lag vor.

Die Frage, ob Jesus die Wiederholung dieses Mahles befohlen, oder ob die Jünger ohne seinen Befehl solches angeordnet, ist für uns gänzlich irrelevant. Die Frage ist blos, ob das Mahl uns frommt. Und ist das eine Frage? Es frommt uns wirklich, frommt uns handgreiflich, wenn wir das Mahl der Intention Jesu gemäss halten.

Sehen wir zu: Wenn wir unter dem Zeichen des Brotes Jesu Leib geniessen, treten wir in innige Gemeinschaft mit diesem Leibe, den er als williges Werkzeug Gott zur Verfügung gestellt hatte, mit dem er den Brüdern diente, den er, um seiner Aufgabe treu zu bleiben, in Marter und Tod dahingab. Indem wir mit solchem Leib die innige Gemeinschaft eingehen, sind wir eo ipso verhaftet, unsern Leib den nämlichen Zwecken dienstbar zu machen. Ja, wir erklären durch Teilnahme am heiligen Mahl laut, dass wir solches tun wollen. Indem wir unter dem Zeichen des Weins Jesu Blut geniessen, nehmen wir seine Seele in uns auf; denn im Blut ist die Seele. Damit verpflichten wir uns, in allen Stücken gesinnt zu sein, wie Jesus Christus gesinnt

war. Kurz, es ist die Teilnahme am hl. Mahl jeweilen ein lautes Bekenntnis, dass wir mit Leib und Seele Jesu Weg gehen, mit ihm verbunden den Menschen dienen wollen, wie er ihnen gedient hat. Eine solche laute öffentliche Erklärung, wie sie unserseits in der Teilnahme am Abendmahl vorliegt, hat nach psychologischer Ordnung mehr verpflichtende Macht, als wenn ich mich blos in der Stille des Kämmerleins zur Nachfolge Jesu entschliesse. Ich bin damit ganz anders engagiert und die Gemeinschaft mit den hundert, ja tausend andern, die sich beim gemeinsamen Mahl ebenso engagieren, entbindet in mir Lebenskräfte, die ich in der Isolierung nicht kenne. Es ist also die Teilnahme an dem hl. Mahl ein wirkliches Mittel der Heilsdynamik; es ist es für die Aufrichtigen. Denn für die andern, die das Mahl heuchlerisch mitmachen, ist es freilich ein Mittel des Verderbens. Wer vorgibt, dass er mit Jesu Leib und Seele in innige Gemeinschaft trete und tut es nicht, dem muss freilich aus solcher Lüge und Heuchelei eine progressive Korruption seines Innern erwachsen. Es gilt ganz wie bei der Taufe: Wer da hat, dem wird gegeben, auf dass er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat.

Ergebnis: Taufe und Abendmahl sind als öffentliche Bekenntnisse und Versprechungen ordentliche Media der Heilsdynamik. Es werden durch dieselben in dem Redlichen zu ihrem Heil Kräfte entbunden, die sonst nicht entbunden würden. Dass manche ausserordentlicherweise ohne diese Media zum Heil gelangen mögen, habe ich damit nicht bestritten. Das Brot ist auch ein normales Mittel unserer Leibesökonomie; aber manche mögen auch ohne Brot das Leben fristen, ja trefflich gedeihen.

* *
*

Mit diesen Darlegungen habe ich mir Bahn gemacht für die Diskussion der Kindertaufe. Dass die Apologie der normalen Wassertaufe noch nicht eine Apologie der Kindertaufe war, liegt auf der Hand. Ja, es will zunächst scheinen, dass hier eine Apologie unmöglich sei, weil gerade das fehlt, was die normale Wassertaufe rechtfertigte.

Treten wir auf das neue Problem ein! Die Frage, ob Jesus und die Apostel die Kindertaufe gewollt und angeordnet oder nicht, ist auch hier irrelevant. Die Frage kann auch hier nur sein, ob die Kindertaufe dem Heil der Menschen förderlich ist.

So leicht wie Luther dürfen wir uns die Beweisführung nicht machen. Er argumentiert gegen die Rotten, mit denen der Teufel die Welt verwirrt, im grossen Katechismus also: „Dass

die Kindertaufe Christo gefalle. beweist sich genugsam aus seinem eigenen Werk, nämlich, dass *Gott deren viele heilig macht und den heiligen Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutigen Tages noch viele sind, an denen man spürt, dass sie den heiligen Geist haben.* . . . . Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er derer keinem den heiligen Geist noch ein Stück davon geben; Summa, *es müsste so lange Zeit her bis auf diesen Tag kein Mensch auf Erden Christ sein.* Weil nun Gott die Taufe bestätigt durch Eingeben seines heiligen Geistes, als man in etlichen Vätern als S. Bernhard, Gerson, Johann Hus wohl spürt, ... so müssen sie bekennen, dass sie Gott gefällig sei; denn er kann ja nicht wider sich selbst sein oder der Lügen und Büberei helfen noch seine Gnade und Geist dazu geben." Dieses Argument ist ganz kraftlos und fast sophistisch. Die Frage bleibt, ob nicht Gott je und je einige aus der massa perditionis der illegitim getauften Kinder *durch sein Wort* zu neuen Kreaturen gezeugt habe *trotz der Kindertaufe.*

Wir müssen die Sache anders anfassen. Es ist zunächst rund und nett einzuräumen, dass der Kindertaufe so ziemlich alles fehlt, was uns die der Johannistaufe verwandte christliche Wassertaufe erspriesslich erscheinen liess. Dieselbe war, wie früher gesagt, ein entscheidender Bekenntnisakt; der Täufling zog damit einen tiefen Graben zwischen seinem Vorleben und der Gegenwart; er gab den heidnischen Göttern und dem alten Wesen und Wandel den Abschied, bekannte seinen Glauben an das in Christo erschienene Heil und gelobte, ein neues Leben zu führen als ein Glied der Gemeinde, deren Haupt Christus ist. Davon fehlt beim kleinen Täufling alles: die Reue, der Glaube, das Bekenntnis, das neue Leben. Der kleine Täufling ist, wie die umfänglichste Erfahrung zeigt, *nach* der Taufe, was er *vor* derselben war, ein natürliches Menschenkind. Und die Sache wird damit nicht besser, dass die Kirche in Ansehung dieser getauften Kinder den echten Taufbegriff festhielt, von einem latenten Glauben derselben redete und sie *wider alle Erfahrung* als Wiedergeborne und als Glieder der Heilsgemeinde deklarierte.[1])

[1]) Dass der Gedanke der gratia praeveniens in der Kindertaufe ergreifend zur Darstellung kommt, leugne ich damit nicht Ich führe es so ziemlich in jeder zweiten Leichenrede an, Gottes Gnade habe sich an dem Entschlafenen u. a. dergestalt offenbart, dass seine Wiege in der Nähe einer Kirchentüre stand, und dass er zur Taufe getragen wurde. Aber dieser Gedanke der zuvorkommenden Gnade Gottes hat doch nicht Wirklichkeit und erbauliche Kraft in dem kleinen Täufling sondern in den Erwachsenen, die ihn darbringen. Und die Gnade Gottes, die in der Kindertaufe sich darstellt,

Wie kam die alte Kirche dazu, die neugebornen Kinder der Gemeindeglieder zu taufen? Nahm sie am Ende an, dass die Kinder christlicher Eltern schon im Mutterleib anders beschaffen seien als die Kinder heidnischer Eltern? Lebte sie des Glaubens, dass das pneumatische Wesen der Erzeuger irgendwie auch auf die Erzeugten übergehen müsse? War sie inspiriert von einem Gedanken wie dem, den Goethe also formuliert hat „Sie würden erzogene Kinder gebären, wenn sie selber erzogen wären“? In dieser Richtung gravitiert Pauli Denken 1. Kor. 7, 14. Aber davon ist die Kirche bei Einführung der Kindertaufe sicher nicht geleitet. Nach Paulus sind Kinder christlicher Eltern als solche rein, heilig. Sein Satz setzt die Taufe von Christenkindern nicht voraus sondern schliesst sie aus.[2]) Wenn die Kirche hernach die Taufe von Christenkindern einführte, so dokumentiert sie damit im Gegensatz zu dem Pauluswort die Meinung, dass alles was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist, dass die Christenkinder unrein sind und erst durch das Bad der Wiedergeburt in die Gemeinde der Heiligen versetzt werden.

Wie konnte denn nun die Kirche, wenn sie die Kinder auch der Gemeindeglieder für natürlich, unrein, mit der Erbsünde behaftet taxierte, hoffen, das, was ihrer eigenen Überlieferung gemäss nur durch Busse und Glauben möglich war, durch ein sog. Sakrament herbeizuführen? Man wird antworten, die Kirche habe eben angefangen, dem Sakrament eine magische abseits vom Bewusstsein und Willensleben des Menschen sich vollziehende Wirkung zuzuschreiben, und in der Taufe der Kleinen zeige sich dieser Sakramentsglaube in voller Reife. Ich sage: Es ist gewiss also. Aber nun bedarf eben dies einer Aufklärung, wie die Kirche im Widerspruch zu ihrer besten Tradition solchem Sakramentsglauben Zutritt geben konnte.

Meine aufklärende Antwort lautet: Es liegt hier einfach ein klassisches Paradigma zu einer in der Menschenseele begründeten und allgemein menschlichen Erscheinung vor. Wo immer unter Menschen eine neue, zum Höchsten strebende Bewegung auftritt, wo ein Geistesmensch die Durchschnittsmenschen über sich selbst hinausreisst, ihnen zur Erreichung eines hohen

kommt in dem Kleinen nur dann zur Erscheinung, wenn die Erwachsenen, dem Taufzeichen entsprechend, als Gottes Werkzeuge und Mitarbeiter die reinigenden und erlösenden Kräfte des Evangeliums am Täufling wirksam werden lassen. Davon hernach! (Durch die Diskussion veranlasste Anmerkung).

[2]) Mt. 19, 14 ist die Bibelstelle, die am ehesten für die Kindertaufe in Anspruch genommen werden kann. Immerhin heisst es auch hier nicht „Die Kinder sind unrein und bedürfen eines Bades der Wiedergeburt“, vielmehr „Ihrer ist das Himmelreich“.

Zieles höchste sittliche Leistungen zumutet und zwar mit Erfolg zumutet, da tritt, zumal nach dem Weggang der grossen Persönlichkeit, unvermeidlich ein Rückschlag ein. Das hohe Ziel zwar, das er zeigte, bleibt lockend und verlockend stehen; aber der Lauf nach demselben scheint zu beschwerlich, und so sucht man denn mit künstlichem Vehikel sich dahin befördern zu lassen. Oder mit anderem Bild: Der grosse Haufe möchte gern zum herrlichen Schauspiel; die ersten zahlten korrekt mit Gold, die nächsten versuchten es mit Silber, die folgenden mit Nickel und Kupfer; endlich reisst man gar die Schranken ein und sucht ohne Eintrittsgeld zum Genuss des Schauspiels zu gelangen.

Blicken wir etwas zurück in die Anfänge der Kirche! Wie hat Jesus seine Jüngergemeinde rekrutiert? Wir wissen es genau. Er hat gesagt: Die den Willen tun des Vaters im Himmel, die sind mir Mutter und Bruder und Schwester, die sind meine Familie, meine rechte Gemeinde. Und wie rekrutierte sich die Gemeinde nach Jesu Hingang? Da wusste man es selbstverständlich noch, dass nach des Meisters Willen der Gehorsam gegen Gottes Ordnungen als einzig entscheidendes Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde gelten dürfe. Man wusste es noch, dass die Gemeinde sich rekrutieren sollte aus solchen, die gesinnt wären, wie Jesus gesinnt war, und hielt sich danach. Aber daneben wurde nun doch rasch ein Bekenntnis gewisser Sätze verlangt, das Bekenntnis, dass Jesus der Herr sei, und später das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist. — Diese beiden Kennzeichen konnten sich nicht das Gleichgewicht halten. Warum nicht? Einmal, so war die jesusähnliche Gesinnung schwer zu kontrollieren, während das Bekenntnis ein überaus handliches Merkmal abgab. Sodann: Eine Kirche, die wachsen wollte, hatte vielmehr Aussicht, sich rasch auszudehnen, wenn die Aufnahme auf das Bekenntnis allein abgestellt wurde. Tausende, die nach dem Himmelreich und seinen Gütern begehrten, waren bereit, das Bekenntnis zu leisten, während sie kaum Spuren von jesusähnlicher Gesinnung aufzuweisen hatten. Es kam rasch also, dass man alle aufnahm, welche das Wesentliche dessen, was etwa im sog. apostolischen Glaubensbekenntnis und dessen Vorläufern formuliert ist, zu bekennen bereit waren. Damit marschierten unwiedergeborne Menschen in die Kirche hinein; denn jenes Bekenntnis und seine Vorläufer verbürgten in keiner Weise die Wiedergeburt.

Die Entwickelung ging in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Die Kirche rekrutierte sich demnächst aus solchen, denen nicht nur die jesusähnliche Gesinnung fehlte, die auch das Be-

kenntnis nicht leisteten. Das geschah mit Einführung der Kindertaufe. Man sagt, dass jetzt die Kirche die Welt eroberte, gewisser ist, dass zuvor die Welt die Kirche durchdrungen und erobert hatte. Wellhausen urteilt: „Aus einer geistigen Gemeinschaft wurde sie (die Kirche) eine natürliche, man gelangte nicht durch die Wiedergeburt hinein sondern durch die Geburt, welcher darum die Taufe auf dem Flecke folgte. Die christliche Religion kam nun also im Grossen und Ganzen wieder auf dem alten ethnischen Standpunkte an, auf dem die israelitische gestanden und den auch die jüdische nicht überwunden hatte."

Schon ein paar Jahre, bevor Wellhausen solches drucken liess, war es mir evident, dass die Kirche all ihrer besten Tradition, zumal dem Willen des Stifters gemäss sich so oder so durch Wiedergeburt vermehren müsse. Folgerichtig wurde mir die Kindertaufe, in der ich einerseits die klarste Ausprägung anderseits das vornehmste Organon der Ethnisierung der Kirche sah, zum Ärgernis. Es wollte mir scheinen, dass der Ruf „Weg mit der Kindertaufe" das Schibboleth einer Kirchenreform im Geiste Jesu werden müsse. Um mir selbst treu zu sein, protestierte ich gegen den status quo zunächst so, dass ich meine Kinder nicht taufen liess, und im übrigen liebäugelte ich wohl mit dem Gedanken, ein Pfarramt zu übernehmen, als Pfarrer das Schibboleth kräftig auszuspielen, d. h. die Taufe zu verweigern und die übrigen Konsequenzen zu ziehen.

Der Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt und kein Professor vom Katheder auf die Kanzel steigt, gab mir in jenen Jahren keine Kanzel, er gab mir vorläufig besseres, nämlich die Einsicht, dass sich in der Geschichte der Kirche doch etwas mehr göttliche Teleologie ausgewirkt hat, als ich bisher erkannt.

Zur Erleuchtung brachte mich eine Frage, eine wirklich brennende Frage, die Gott in meinem Herzen entstehen liess. Sie lautete: *Ist es wahrscheinlich, dass mehr Heil in der Welt wäre, wenn die Kirche, so klug wie du, von Anfang bis heute unentwegt so oder so nach einem Kanon der Wiedergeburt sich rekrutiert hätte?* Die Antwort, die sich mir mit durchschlagenden Gründen deutlich und immer deutlicher aufdrängte, lautete auf *Nein.*

Erwägen Sie mit mir: Israel hatte Christum verworfen. Die Heidenwelt aber bot für die christliche Kirche, wenn diese jesusähnliche Gesinnung zum Eintritt verlangte, kaum Raum zur Entfaltung; die Völker waren dafür nicht hinlänglich reif. Auch Pauli Erfolg beweist nicht das Gegenteil. Es war m. E. ein Glück für diesen Welteroberer, dass Theologie und Dialektik

einen so breiten Raum in seiner Seele einnahmen; dafür waren viele der Hellenen reif. Dass sie es auch für seine Ethik waren, hat die Kirchengeschichte weniger bewiesen. Wenn etwa die Bergpredigt oder Röm. 12 in Verbindung mit 1. Kor. 13 zum Grundgesetz der Kirche gemacht worden wäre, so wären bei solcher Verfassung immer nur kleine Konventikel inmitten der Heidenwelt möglich gewesen, und wenn mächtige Persönlichkeiten fehlten, bald auch diese nicht mehr.[1]) Nach aller Wahrscheinlichkeit wäre Sterben das Los der Kirche gewesen.

Die Kirche hat, vom Instinkt der Selbsterhaltung geleitet, das bessere Teil erwählt: sie hat die Aufnahmsbedingungen geändert, hat ihre Tore möglichst weit aufgesperrt, hat zumal durch die Kindertaufe natürliches Volk hereingelassen, hat auf diese Weise ganze Völker gewonnen.

Aber was nützte das, wenn so alle Sünden des Lasterkatalogs Röm. 1 und damit alles Elend der Welt in die Kirche selbst einkehrte? Wurde die Kirche nicht gleich der Welt, verschlimmert um das Laster der Heuchelei und der Einbildung, etwas besseres zu sein? Wo bleibt das Heil?

Wer recht hinsieht, entdeckt es. Die Kirche hat tatsächlich, nachdem sie erst die Tore so weit aufgetan, hintendrein *noch etwas* getan: sie hat an die eingefangenen natürlichen Menschen a posteriori immer etwas (oft recht viel) von Wort und Geist Christi herangebracht. Sie hat die einzelnen und die Völker aus dem Gröbsten, aus Finsternis und Rohheit des Heidentums herausgerissen, sie hat manch einen Strahl des Lichtes, das am See Genezareth aufgegangen, in die Herzen hineinleuchten lassen, so wie sie es zu fassen vermochten. Es war nicht vollwertiges Christentum, was sie pflanzte, aber doch Erziehung auf Christum hin. Was dünkt euch? Ist da Anlass, diese Kirche so leidenschaftlich zu schelten und anzuklagen? Statt zu sterben, hat sie ihre Tore so weit wie möglich aufgemacht und hernach die Eingefangenen ein wenig christianisiert. Mir scheint, dass sie damit, ob auch in viel Schwachheit, doch *im ganzen* das Klügste und Beste getan hat, was möglich war.

Seit mir das aufgegangen, bin ich mit der Kindertaufe im ganzen versöhnt. Und ich stelle gern auch die Kirchengeschichte unter das Glaubenswort:

---

[1]) Dabei haben wir die Schwierigkeit der Rekrutierung nach dem hochgeistigen Kanon und die Gefahr des Scheinchristentums und der Heuchelei noch nicht einmal in Rechnung gezogen. Die Gemeinschaften, die sich also zu rekrutieren suchten, haben nicht den besten Geruch hinterlassen.

„Er hat noch niemals was verseh'n
In seinem Regiment.
Nein, was er tut und lässt gescheh'n,
Das nimmt ein gutes End."

Wenn ich mit der Kindertaufe im ganzen versöhnt bin, so verkenne ich nun doch nicht, dass viel Anstössiges und Schädliches mit derselben verbunden war und noch ist. Anstössig ist mir daran alles, was vom magischen Sakramentsbegriff daran hangen geblieben ist und sich trotz Zwingli auch bei uns wieder eingeschlichen hat. Die ca. 50,000 römischen Katholiken in der Zwinglistadt sind weniger bedrohlich, als dass wir Rom im eigenen Lager haben. Anstössig sind mir die mit der Wirklichkeit streitenden Annahmen, wie die von einem latenten Glauben und einer latenten Wiedergeburt der Täuflinge. Anstössig resp. bedauerlich sind mir alle die Hemmungen, die aus dem magischen Taufbegriff dem wirklichen Heilsleben erwachsen.

Die Aufgabe ist, alle abergläubischen und schädlichen Elemente aus Theorie und Praxis der Kindertaufe auszuscheiden und sie so immer völliger zu einem reinen Heilsinstitut zu machen. Darüber in aller Kürze das Wichtigste:

Wie lautet unsere Theorie der Kindertaufe? Antwort: Wir können und dürfen die Kindertaufe nicht zu etwas anderem machen, als die Taufe von Anfang war. Es ist also die Kindertaufe ein Bad der Wiedergeburt, aber nicht als vollendete Tatsache sondern als *Verheissung.* Sie ist ein Versprechen der christlichen Gemeinde. Das Versprechen lautet entsprechend dem Sinnbild des Wasserbades (resp. der Wasserbesprengung), dass sie alle reinigenden und erneuernden Kräfte des Wortes auf die Kinder will einwirken lassen, damit das Böse in ihnen überwunden und die Wiedergeburt, das neue pneumatische Wesen, wenn Gott Gnade gibt, aus einer Verheissung zur vollendeten Tatsache werde. Nicht die Wasserbesprengung sondern eben jenes Versprechen der Gemeinde, die Täuflinge in christlichem Milieu zu hegen und zu pflegen und nach Möglichkeit zu Gotteskindern heranzubilden, ist das Wesentliche bei der Kindertaufe. Es liegt also wie bei der normalen Taufe und der Kommunion eine feierliche öffentliche Verpflichtung vor. Die Kindertaufe ist, mit Zwingli zu reden, ein Pflichtzeichen d. h. das Zeichen einer übernommenen Pflicht. Das Subjekt aber, das sich verpflichtet, ist die Gemeinde. Der Pfarrer ist ihr Mund; die Liturgie soll dies Engagement der Gemeinde zum Ausdruck bringen, nicht nur beiläufig sondern als Hauptsache.

Ist es also, so gehört zur ordentlichen Kindertaufe die Anwesenheit der Gemeinde. Es ist ein Zeichen, dass Zwinglis Geist

matt unter uns ist, und dass wir immer wieder unterwegs sind nach Rom, wenn man in vielen Gemeinden aus Rücksichten und Bequemlichkeiten die Taufen abseits von der versammelten Gemeinde zu vollziehen angefangen hat. Mein Rat geht dahin: *Die* Gemeinden, welche den zwinglischen, allein korrekten Modus noch haben, sollen denselben wider alle Anfechtungen treu bewahren. Und die, welche denselben in bedauerlicher Erweichung des protestantischen Bewusstseins preisgegeben haben, sollen ihn wieder fordern. Es braucht dazu nur Pfarrer mit Kopf und Rückgrat, so wird es gelingen. Ich habe über dieses Postulat schon im ersten Monat meines Hierseins am Sonntag Quasimodogeniti gepredigt. Seit ich nun weiss, dass die neue Kirchenordnung, die unlängst in unsere Hände gelangt ist, das Rechte will (§ 59. Die heilige Taufe, als die Feier der Aufnahme in die christliche Kirche, soll in der Regel im Anschluss an einen öffentlichen Gottesdienst und in Gegenwart zweier erwachsener Taufzeugen . . . . . vollzogen werden), bin ich getrost. Es kann uns Pfarrer keine Kirchenpflege und keine Kirchgemeinde hindern, der Kirchenordnung gemäss zu handeln.

Die meisten Kirchenpflegen werden m. E. zum Rechten und Heilsamen freudig und willig handbieten. Aber werden sich nicht die Gemeinden sträuben, allsonntäglich die Taufliturgie über sich ergehen zu lassen? Kann sein; vielleicht ist die Taufliturgie auch danach. Ich mache folgende anspruchslose Vorschläge zur Güte:

1. Die nicht nur in Zürich sondern auch anderwärts etwas wortreiche Taufliturgie wird um alle entbehrlichen (vollends um die unwahren und schädlichen) Bestandteile gekürzt. Braucht das Verlesen jetzt 6—7 Minuten, so werden für die gekürzte Liturgie 3—4 Minuten genügen, und dafür muss auch eine moderne Gemeinde, die es sehr eilig hat, Zeit haben.

2. Die gekürzte Liturgie soll so lauten, dass sie der Gemeinde wahrhaft erbaulich ist, will sagen, dass die Gemeinde in jeder Zeile fühlt, der Taufakt gehe sie etwas an, sei *ihre* ernste grosse Angelegenheit. Es lässt sich eine Liturgie denken und schaffen, die es jedem Gemeindeglied, das nicht taub ist, in die Seele brennt: Du übernimmst *mit* die Verantwortung für diese Kinder; du hast in deinen Grenzen und Bereich Tag für Tag deinen Beitrag zu liefern, dass diese Kinder in einem heilsamen Milieu aufwachsen können.

3. Die Freiheit jedes Schweizers und Christenmenschen respektierend, wollen wir niemand nötigen, beim Taufakt zu bleiben, wie wir niemand nötigen zum Abendmahl zu kommen. Mein

Rat ginge dahin, die Taufe gleich dem Abendmahl der Predigt folgen zu lassen und auch jetzt eine ähnliche Formel zu brauchen „diejenigen, welche der Taufhandlung heute nicht beizuwohnen gedenken, entlassen wir usw."; dann ginge der Pfarrer hinunter zum Taufstein und vollzöge die Taufe vor dem Rest der Gemeinde. Ich lebe des Glaubens, dass bei dieser vollen Freiheit doch ein grosser Teil der Gemeinde bleiben wird, wenn sie nur erst recht begreift, dass die Taufe *ihre* Sache, *ihr* Akt ist.

4. Zu erwägen wäre noch, ob nicht bestimmte Sonntage, sagen wir exempli gratia der erste Sonntag jedes Monats, als ordentliche Taufsonntage könnten fixiert werden. Unsere Gemeinden lassen sich daran genügen, dass ihnen viermal im Jahr das Abendmahl ausgeteilt wird. Sie dürften sich auch daran genügen lassen, dass die Taufe an zwölf Sonntagen im Jahr vollzogen wird. So hätte niemand über einen *allsonntäglich* im ordentlichen „Gottesdienst" wiederkehrenden Taufakt zu seufzen.

Noch ein Bedenken: Ein ernster trefflicher Mann der Neumünstergemeinde hat mir gesagt, der Taufakt vor versammelter Gemeinde würde ihm auch gefallen, aber mit Rücksicht auf die Kleidereitelkeit und -hoffahrt, die jetzt schon arg genug sei und dann unter dem Blick von so viel inspizierenden weiblichen Augen noch grösser würde, sei er dagegen. Wenn daran die korrekte Taufe scheitern sollte, so müsste ich einen Kinderwitz, der jüngst an meinem Tisch verübt wurde, ernst nehmen. Meine Kinder zählten die Kapellen der verschiedenen Gemeinschaften auf dem Terrain der Neumünstergemeinde auf. Ja, sagte ich zum Schluss: Es gibt in unserer Gemeinde viele Religionen, und dann gibt es erst noch viele Leute, die gar keine Religion haben, *„und die besuchen die Kreuzkirche"* vollendete einer der Kleinen meinen Satz.

Letzte Frage in dieser Angelegenheit: Genügt es denn nicht zu einer ganz korrekten Taufe, wenn die Gemeinde durch den Vater und wenn möglich die Mutter, den Pfarrer und die Taufpaten repräsentiert ist? Wozu die Gemeinde selber bemühen? Antwort: Die Eltern sind gewiss die „Nächsten dazu", das in der Kindertaufe abgegebene Versprechen einzulösen; sie voran verpflichten sich im Taufakt, für eine christliche Erziehung der Kleinen besorgt zu sein. Und der Pfarrer ist als ordentlicher Seelsorger der Gemeinde der „Andernächste". In den Paten sodann haben wir eine Repräsentanz der weitern Gemeinde. Es kommt im Pateninstitut, gleichviel welches sein Ursprung ist, zum Ausdruck, dass die Familie unter uns nicht mehr das Höchste und Letzte ist, dass es jenseits der natürlichen Erzeuger und Ernährer eine Gemeinde gibt, die sich verpflichtet fühlt, den

Eltern helfend unter die Arme zu greifen und sie allenfalls zu ersetzen. Ich werde darum eine Taufe, die vor diesen Nächstbeteiligten und den Repräsentanten der Gemeinde vollzogen wird, nicht geradezu eine illegitime Taufe nennen. Aber besser ist besser. Es ist besser, dass die Gemeinde nicht nur repräsentiert wird sondern selbst da ist. Es ist besser, dass der Gemeinde als ganzer und jedem Glied derselben bei jeder Kindertaufe zum Bewusstsein kommt, dass hier die ganze Gemeinde eine Pflicht übernimmt.

Der Ort der Taufe ist durch das Bisherige schon gegeben: Ist die Kindertaufe ein Akt der Gemeinde, so gehört sie selbstverständlich ins ordentliche Versammlungshaus der Gemeinde, in die Kirche. Und wenn etwa die Taufe nur vor Repräsentanten der Gemeinde (den Taufpaten) vollzogen wird, dann gehört sie erst recht in die Kirche, damit in Abwesenheit der Gemeinde doch durch den *Ort* zum Ausdruck komme, dass das Kind der Gemeinde übergeben und unter den Einfluss der in der Gemeinde wirksamen Heilskräfte gestellt wird.

Es offenbart eine arge Erschlaffung des protestantischen Geistes, dass an vielen Orten die Haustaufe üblich geworden ist. Wenn Zwingli den Tempel nicht unbedingt fordert (vid. W. W. II, 1. Teil, S. 299), so gilt ihm doch als selbstverständlich, dass die Taufe als Verpflichtungsakt der Gemeinde ordentlicherweise in der Kirche vollzogen wird. Dazu noch dies: Es sind unsere Sakramente, auch wenn der agierende Pfarrer jeden Rest von Aberglauben aus Liturgie und Handlung ausgefegt hat, doch bei der allgemeinmenschlichen Gemütsverfassung immer vom Aberglauben umlagert. Die Gefahr dieses Aberglaubens, der Glaube an's opus operatum der Besprengung, ist aber, wie auf der Hand liegt, bei der Haustaufe grösser. Darum: Fiat amputatio! — Es hat mir gelegentlich ein Basler Pfarrer zur Verteidigung der Haustaufe entgegengehalten „wenn wir es nicht tun, tun es andere". Antwort: „Lass sie es tun! Wir haben unserer Pflicht zu genügen und das, was daraus wird, ruhig Gott zu überlassen." Wenn etwa, was ich nicht weiss, dem Pfarrer aus der Gefälligkeit des Haustaufens ein kleines Geldbrünnelein fliessen sollte, so ist dieser Fall Matth. 6, 24 b und 6, 33 endgiltig geregelt.

Freuen wir uns, dass die neue Kirchenordnung für die evangelische Landeskirche des Kantons Zürich in § 59 auf allen wesentlichen Punkten das Rechte verlangt und benutzen wir den limitirenden Ausdruck „*in der Regel*" nicht dazu, um romanisierenden Sakramentsaberglauben durch dies Türlein hereinzulassen! Zwinglis Erbe sei uns heilig!

Der Pfarrkonvent der Neumünstergemeinde hat jüngst bei der Kirchenpflege gegen die Taufpraxis der Pflegerinnenschule im Namen Zwinglis und im Namen von § 59 der Kirchenordnung einstimmig protestiert. Eine Massenhaustaufe, ganz regelmässig in Abwesenheit von Vätern und Paten vollzogen, schien uns unzulässig. Die Kirchenpflege hat einstimmig und ohne Diskussion den Protest gutgeheissen und dementsprechend verfügt. Allerdings lief nun von der Pflegerinnenschule wiederum ein warmer Protest gegen diese Verfügung ein. Derselbe stand auf fünf Gründen:

Als Hauptgrund figurierte, dass sonst bei der Gleichgiltigkeit der Kostfrauen unehelicher Kinder (und der Verhinderung der Mütter), ebenso bei der Gleichgültigkeit vieler Väter in religiösen Dingen die Taufe leicht ganz unterbleibe. Ausserdem wurden die Konfessionsverschiedenheit der Ehegatten, die grosse Armut mancher Familie, die Taufpraxis der andern kantonalen Gebäranstalten und die Taufpraxis der katholischen Geistlichen geltend gemacht.

Die Replik speziell des Sprechenden zu Handen der Kirchenpflege lautete im wesentlichen also:

1. Wenn jene Gleichgültigkeit vorliegt, ist es viel besser, wenn die Taufe unterbleibt. Sie ist in diesem Fall Heuchelei oder Aberglaube, selten das erstere, gewöhnlich das letztere.

2. Im Fall der Konfessionsverschiedenheit ist es geradezu ein Unrecht, der reformierten Mutter Gelegenheit zu geben, mit Umgehung des Mannes taufen zu lassen. Wenn aber der katholische Vater selber die reformierte Taufe seines Kindes begehrt, so müssen wir erst recht wünschen, dass er es zur Kirche bringt und damit öffentlich erklärt, dass es auch reformiert unterwiesen werden soll.

3. Grosse Armut berechtigt uns nicht zu einer unrichtigen Taufpraxis, wohl aber ist sie eine Aufforderung zur Hilfe. Die Kirchgemeinde ist in der Lage zu helfen.

4. Dass andere kantonale Anstalten die nämliche Taufpraxis haben, berechtigt uns nicht, damit fortzufahren. Wir haben in unserer Gemeinde zum Rechten zu sehen. Hernach mögen wir auch die Anregung machen, dass die unzulässige Taufpraxis anderwärts beseitigt wird.

5. Dass die katholischen Geistlichen in der Anstalt taufen, ist für sie ganz in der Ordnung. Dafür sind sie Katholiken, denen der Taufakt[1]) als solcher das ganze ist. Das Kirchengebäude, die Eltern, die Paten, die Gemeinde sind ihnen entbehrlich.

---

[1]) Dass jüngst in der Versammlung der positiv-evangelischen Vereinigung der Stadt Zürich das Pateninstitut als entbehrlich hingestellt wurde und dass dazu, wenn die Neue Zürcher Zeitung recht berichtete, das Wort fiel

Die Kirchenpflege beharrte nach Anhörung der Pfarrer, wenn auch nicht einstimmig, bei der ersten Verfügung.

Wir hoffen, dass auch in den andern Frauenspitälern des Kantons Wandel geschafft wird. Die trefflichen Gebäranstalten sollen sich mit der natürlichen Geburt befassen und sich so unsern Dank und unsere Liebe erwerben. Die Wiedergeburt aber und das Bad der Wiedergeburt geht sie nichts an, Wollen sie doch zwischen den Wöchnerinnenbetten das Taufbad vornehmen, so sollen sie es durch die Hebamme vollziehen lassen; Pfarrer der Zwinglikirche sind nicht dazu berufen.

Die Frage der Nottaufe bedarf hoffentlich nicht vieler Worte: Es gibt unter uns keine Nottaufe. Dieselbe steht immer auf dem abergläubischen Sakramentsbegriff, dass die Handlung des Priesters aus dem Reich des Verderbens ins Reich der Gnade versetze. In jedem Fall, wo von uns eine Nottaufe verlangt wird, tut etwas ganz anderes not, nämlich, dass wir die, so die Nottaufe begehren, christlich unterweisen und damit *christlich* beruhigen.

Erlauben Sie zum Schluss noch eine Bemerkung über Alinea 2 von § 75 der Kirchenordnung, das m. E. nicht auf der Höhe von § 59 steht. Der Pfarrer soll darauf hinwirken, dass bei ungetauften Konfirmanden die Taufe nachgeholt werde. Auffallend! Die Eltern oder deren Stellvertreter tun, indem sie das Kind in die christliche Unterweisung schicken das, was das Taufzeichen bedeutet. Aber man lässt sich an der Tat, an der Sache nicht genügen; das *Zeichen der Sache* wird als unentbehrlich nachverlangt. Was spukt da wieder? Eine Analogie: Ein Ehepaar hat sich ohne Goldreife trauen lassen und lebt hernach in Liebe und Treue. Nach Jahr und Tag aber läuft der Ehegaumer ihnen nach und dringt trotz all der Treue auf die Anschaffung der Ringe. Jedermann sagt, dass ein solcher Ehegaumer nicht bei Trost sei; er soll den andern Eheleuten nachgehen, die trotz den schönsten Goldreifen in Untreue leben. In *unserem* Fall: Der Pfarrer soll sich freuen, dass Eltern, welche es am Pflicht*zeichen* der Taufe fehlen liessen, die *Pflicht* selber leisten d. h. die Kinder christlich erziehen und christlich unterweisen lassen; dagegen soll er kräftig darauf hinwirken, dass die, welche das Pflicht*zeichen* leisteten, aber hernach die Kinder fern von Christo aufwachsen lassen, ihrer *Pflicht* genügen.

„die Hauptsache ist die Taufe“ (der Taufakt als solcher), muss die römischen Katholiken herzlich erfreut haben. *Ich* gedenke die Romfahrt noch nicht mitzumachen.

Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Aug. Forel

besprochen von *C. W. Kambli,* Dr. theol.

Die sexuelle Frage ist ein Thema, das keineswegs durch seine Anmut zur Behandlung reizt, wohl aber von so mächtiger hygienischer, sozialer und sittlicher Bedeutung, dass es unmöglich totgeschwiegen werden kann. Wir begrüssen es darum aufrichtig, dass ein Gelehrter von der Bedeutung von Prof. Dr. *Aug. Forel* ein Werk geschrieben hat, das alle Seiten dieser vielverzweigten Frage aufs einlässlichste behandelt. Wären Prof. Dr. *Forels* Erörterungen in einer naturwissenschaftlichen Fachschrift erschienen, so könnte es dem Schreiber dieser Zeilen nicht einfallen, eine Kritik seiner Ausführungen zu wagen; aber das gewaltige Buch, das ganz zu verstehen auch akademisch gebildeten Lesern schwer fällt, ist durch den Buchhandel in weiteste Volkskreise hinausgeworfen worden, und der Umstand, dass es der Verfasser seiner Gemahlin dediziert hat, setzt voraus, dass es auch Frauen zur Lektüre dienen soll. Unter diesen Umständen halten wir es für Pflicht, von theologischer Seite aus Einsprache zu erheben gegen die rein materialistische Weltanschauung, der dies Buch zum Ausdruck dient, und gegen die daraus gezogenen Folgerungen und Forderungen, soweit dieselben der christlichen Glaubenslehre und Ethik widersprechen. Wir heben mit Nachdruck hervor, dass es uns von Ferne nicht einfällt, den sittlichen Ernst des Verfassers in Zweifel zu ziehen oder ihm das Verständnis für die ideale Seite der sexuellen Frage absprechen zu wollen. Prof. Dr. *Forel* zeigt auch in diesem Werke, dass er nicht nur über eine grosse, fast alle Gebiete des menschlichen Wissens umfassende Gelehrsamkeit verfügt, sondern auch ein seltenes Verständnis für die sozialen Bedürfnisse unseres Volkes besitzt und ein warmes Herz, ihnen Abhülfe zu verschaffen. In seinen sozialen Anschauungen fühle ich mich ihm nahe verwandt; aber die materialistische Auffassung, die aus seinem Buche spricht, drückt mir zu einer Entgegnung die Feder in die Hand. Ich bin übrigens nicht der erste Theologe, den es dazu treibt, Widerspruch gegen Prof. Dr. *Forels* Buch zu erheben.

Schon Pfarrer *A. Ritter* am Fraumünster hat in seiner Bettagspredigt, die er im Druck erscheinen liess (bei Fäsi & Beer in Zürich), dies mit folgenden Worten getan: „Erst kürzlich ist ein Buch eines hervorragenden schweizerischen Psychiaters herausgegeben worden, von den Tagesblättern in himmel-

hohen Worten empfohlen, das wie ein Faustschlag wirkt für jeden, dem die christliche Religion und die christliche Sittlichkeit auch nur noch den Schatten eines Gutes bedeutet. Mit einer fast naiven aber zielbewussten Unverfrorenheit wird hier der Mensch als entwickeltes Tier behandelt, dem freie Willensentscheidung und sittliche Verantwortlichkeit völlig abgeht, das nicht böse, sondern nur verkehrt handeln kann, weil es weder ein sittlich Gutes noch ein sittlich Böses, sondern blos Naturnotwendigkeiten gibt, weshalb auch gesetzliche Zulässigkeit für Dinge verlangt wird, die selbst dem Heidentum ein Greuel waren und die — mit vollem Recht — bisher ein dichter Schleier verhüllt hat. Im Namen und Ton der Wissenschaft spricht aus diesem Buch ein Geist, der schwankende Gemüter um den letzten Rest von Religion und vielleicht auch von Moral bringen kann. Aller persönlichen Ehrenhaftigkeit des Verfassers ungeachtet, stehe ich keinen Augenblick an, das Erscheinen dieses Buches aufs tiefste zu beklagen. Denn solche Denkweise ist nicht blos Sache der Ansicht, nicht blos ein Irrtum des Kopfes — sie ist eine *sittliche* Verirrung, ein Nebeldunst, aufgestiegen aus der Sumpfniederung des Fleisches.“ Mit dem Grundgedanken dieser Ausführungen erkläre ich mich unbedingt einverstanden, die in den beiden letzten Sätzen enthaltenen Vorwürfe zu vertreten, überlasse ich Pfr. *Ritter*. Ich kann es nämlich nicht als ein Unglück beklagen, dass diese materialistischen Anschauungen einmal so nackt und nach allen Seiten hin ausgeführt, ausgesprochen wurden, weil ich darin die Nötigung sehe, einer weit verbreiteten Ansicht mit Ernst entgegenzutreten. Ich bedaure aus Gründen, die ich nachher entwickeln werde, dass dieser Kampf in voller Öffentlichkeit geführt werden muss; aber ich möchte Prof. Dr. *Forel* und sein Buch nicht ausschliesslich dafür verantwortlich machen.

Der materialistische Standpunkt Prof. Dr. Forels

muss von uns zuerst unwiderleglich konstatiert werden, bevor wir uns dagegen wenden dürfen. Nun spricht derselbe allerdings am stärksten aus dem ganzen Inhalt seines Buches, aber am markantesten doch in folgenden Stellen: pag. 551 führt Prof. Dr. *Forel* das Wort *Bebels* an: „Dass der Mensch als höchst organisiertes Tier, die Naturgesetze erkennend, sie auch zu lenken und zu benützen vermöge“ und fügt hinzu: „Hier stimme ich Bebel völlig bei.“ Wie wenig aber damit gesagt sein soll, geht am deutlichsten hervor aus Prof. *Forels* Ausspruch pag. 533: „Der Mensch kann seine Natur nicht lange verleugnen; *man ist das, was man durch Vererbung sein kann.* Doch gibt es kleine

gefällige Künste im Leben, die durch Gewohnheit und Erziehung zu erwerben sind". „Was wir mit dem Ausdruck „künstlich" belegen, sagt er p. 551, ist nichts als die Frucht angehäufter Produkte der menschlichen Natur." Bei dem grossen Wert, den Prof. *Forel* dem Altruismus beilegt, könnten wir denken, das sei denn doch ein grosses Zugeständnis an das Christentum als die Religion der Liebe — und praktisch bleiben wir dabei, es als solches anzusehen, da Prof. *Forel* glücklicherweise besser ist als sein System (ein Los, das er mit vielen andern teilt); aber theoretisch will er mit seinem Altruismus durchaus nicht den Idealismus anerkennen. „Richtig verstanden", sagt er p. 441, „sind Altruismus und Egoismus keine oder wenigstens nur relative Gegensätze," und p. 443 erklärt er: „Das Ideal des Sozialgefühles besteht in einer den Bedürfnissen der Gesellschaft und ihrer Glieder völlig adaptierten Wechselwirkung des Egoismus mit dem Altruismus", und dass man dabei ja nicht daran denke, dass er den Menschen wesentlich vom Tier unterscheide, fügt er hinzu: „Wie bei den Ameisen sollte eine völlig kompensatorische Regelung zwischen den egoistischen und den sozialen Gefühlen und Trieben stattfinden."

Wir glauben mit diesen wenigen Citaten überzeugend genug gezeigt zu haben, dass wir nicht gegen Windmühlen kämpfen, wenn wir uns gegen den Materialismus in Prof *Forels* Buch wenden. Natürlich können wir uns hier nicht in eine philosophische, in die Metaphysik hineinführende Bekämpfung des Materialismus einlassen, wir müssen uns damit begnügen, hervorzuheben, dass wir die Geisteswelt und ihre Erscheinungen nicht als blosses Resultat des Phosphorescierens des Gehirns betrachten, sondern ihnen eine selbständige Bedeutung zuschreiben. Ob wir auch, allerdings im Unterschied von *Fichte* und *Hegel,* zu geistig monistischer Anschauung uns bekennen, so sind uns doch Geist und Leib nicht gleichberechtigte Faktoren in der Menschennatur, sondern wir beanspruchen für den Geist mit mehr Vertrauen in seine Kraft als Prof. *Forel* die Herrschaft über den Leib. Die natürliche Kausalität ist uns nicht die einzige, wir kennen eine geistige Kausalität, welche die natürliche beherrscht, ohne sie zu durchbrechen oder aufzuheben.

Eng damit verbunden ist unsere Auffassung der menschlichen Freiheit. Auch da können wir nicht auf den kaum jemals auszutragenden Streit zwischen Determinismus und Behauptung menschlicher Willensfreiheit eintreten. Wir anerkennen dankbar, dass die naturwissenschaftliche Forschung auf die vielfach von der Theologie übersehenen Schranken der menschlichen

Freiheit aufmerksam gemacht und dadurch tieferem Verständnis so mancher psychologischer Erscheinungen und grösserer Gerechtigkeit und Milde Bahn gebrochen hat; aber es bleibt in unsern Augen eine bedauernswerte Verirrung, wenn von Seite der Naturforscher nun die menschliche Willensfreiheit ganz geleugnet, und was bisher als Gut oder Böse, als Tugend oder Sünde galt, lediglich als Produkt der Vererbung erklärt wird. Wir berufen uns auf die Existenz *des Gewissens.* Das Gewissen ist uns nicht blos ein Erzeugnis des Nützlichkeitsstandpunktes oder gar nur eine Verirrung, eine nur für die nicht tiefer Blickenden gültige Schranke der Selbstentfaltung und Selbstbehauptung im persönlichen und im Gemeinschaftsleben, sondern ein wesentlich göttlicher Bestandteil unserer Menschennatur. Nicht vom Fortschritt der Erkenntnis allein erwarten wir das Heil, sondern von der Macht des sittlichen Willens, vom wiederaufwachenden Glauben an das Wort: „Es ist unermesslich, was der Mensch vermag, wenn er will, und wie hoch er steht, wenn er sich als freier Mensch fühlt."

Wir freisinnige Theologen haben nicht blos den Dogmenzwang der Glaubenslehre gesprengt, indem wir keine Glaubenslehre mehr als Glaubensgesetz anerkennen, wir verwerfen auch die Dogmatisierung der Sittengesetze, als wäre ihre bisherige Fassung ein Axiom, über dessen Richtigkeit und Gültigkeit keine Diskussion walten dürfte. Wir haben darum durchaus nichts dagegen einzuwenden, dass Prof. *Forel* die Monogamie, die Bigamie, das Konkubinat, die sogenannte freie Liebe, die Polygamie, die Polyandrie und noch weiter gehende Dinge als offene Fragen behandelt; aber wir bedauern tief, dass der auf allen andern Gebieten des Geisteslebens so wohl bewanderte Gelehrte nicht zu tieferem Verständnis der Theologie und in derselben der Ethik sich hindurchgearbeitet hat. Das hoffen wir ihm zu beweisen, dass wir seiner berechtigten Mahnung, uns nicht in die Phantastik flüchtiger Ideen zu verirren, sondern mit den unerbittlichen, oft schrecklichen Tatsachen der Wirklichkeit zu rechnen, nachzukommen uns redlich bemühen.

Begreiflicherweise kann es mir nicht einfallen, die zahlreichen Abschnitte in Prof. *Forels* Werk, in denen er als bewährter Mann seiner Wissenschaft spricht, einer näheren Erörterung zu unterwerfen, meine Aufgabe kann nur die sein, Stellung zu nehmen zu seinen Ausführungen, die religiöse, sittliche und soziale Frage betreffen. Mit hohem Interesse haben wir Kap. 1: die Fortpflanzung der Lebewesen, und Kap. 2: die Evolution oder Decendenz der Lebewesen, gelesen. Auch akademisch gebildete

Leute, die nicht spezielle Kenntnisse in Physiologie und Anatomie besitzen, werden durch diese Mitteilungen, die studiert sein wollen, mächtig gefördert werden. Es sind diese beiden Eingangs-Kapitel in ihrer streng wissenschaftlichen Geltung gleichsam ein Gitter, das unberufene Leser, junge Leute und Ungebildete, denen es am nötigen Verständnis fehlt, vom Weiterfahren in der Lektüre abhalten sollte. Auch in Kapitel III und IV hat uns durchaus nichts gestossen. Wir finden bei allem offenen Eingehen auf diese heikeln Dinge nirgends den sittlichen Ernst verletzt. Es liesse sich vielleicht fragen, ob nicht bei Besprechung des Flirt ganz unschuldige Dinge ohne Not sexuell gedeutet werden; doch ist ja Prof. *Forel* unbefangen genug, nicht alles, was er als Flirt bezeichnet, als verwerflich zu erklären. In Kap. V dagegen kommt Prof. *Forel* auf die Beziehungen der Liebe zur Religion zu sprechen. Darauf müssen wir näher eintreten und tun es, indem wir gleich auch Kap. XI besprechen:

Religion und Sexualleben.

Dass die Liebe und der Erotismus in den Religionen eine grosse Rolle spielen und viele Derivate des religiösen Gefühls mit Abkömmlingen des Sexualtriebes innig verbunden seien, wird niemand bestreiten wollen. Gewiss mit Recht weist *v. Krafft-Ebing* darauf hin, dass religiöse Ekstase mit der Liebesekstase nahe verwandt ist und sehr oft als Trost und Ersatz für unerwiderte, betrogene, unglückliche oder einfach fehlende Liebe eintritt, und dass bei Geisteskranken sich die Religion und der Erotismus in ganz auffälliger Weise verbinden, dass wie die Religion auch die Liebe etwas Mystisches an sich hat, das Träumen einer ewigen Seligkeit. Dagegen ist es doch sehr bezeichnend, dass nun Prof. *Forel* pag. 133 fortfährt: „Daher wohl die Verwischung beider Arten von Schwärmerei in der Völkerreligion", also die Religion einfach als Schwärmerei bezeichnet. Das trifft nicht einmal zu auf die religiöse Ekstase, geschweige denn auf die Religion überhaupt.

Prof. *Forel* leitet die Religion aus zwei Hauptquellen ab, *aus der Furcht* und *aus der Mystik*. Unter letzterer versteht er den Glauben an *angebliche* göttliche Offenbarungen. Können wir uns da wundern darüber, dass er von der Religion überhaupt nichts mehr wissen will? Wir verkennen nun keineswegs, dass alle Religion, auch die christliche Religion der Gottesliebe, aus der Gottesfurcht hervorgegangen ist. Das erste religiöse Gefühl ist stets das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem höheren Wesen, aber sobald sich damit die Sehnsucht nach Ge-

meinschaft mit dieser höhern Macht verbindet, stellt sich auch das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott ein, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit mit ihm. Die Furcht verklärt sich zur Ehrfurcht und zur Liebe, zum Bewusstsein, dass wir zwar ganz und gar Gott angehören, aber er auch uns, wie Vater und Mutter ihrem Kind. Wo dies religiöse Gefühl zum Durchbruch kommt, da schwindet die Gottesfurcht. Der Fromme buhlt nicht mehr um die Gunst der Gottheit, um Rettung aus Not und Unglück, er wähnt nicht mehr, durch Opfer seine Schuld büssen zu können, er sucht auch Gott nicht mehr über den Wolken und sehnt sich nicht nach Wohlleben im Jenseits (nach einem „guten Ort nach dem Tode", wie ein katholischer Bischof mit Vorliebe sich auszudrücken pflegt), sondern ringt darnach, Gottes Nähe im eigenen Herzen zu spüren, seine Offenbarungen in der Natur, in der Weltgeschichte und im Leben wahrhaft frommer Menschen zu erkennen und jene Ergebung zu finden, die auch im Unglück und noch im Sterben ihm Ruhe und Frieden verleiht und bewahrt. Aus dieser Gottesliebe geht auch die reinste Liebe zu den Nebenmenschen hervor. Von wirklicher Brüderlichkeit unter den Menschen kann im Ernste doch nur die Rede sein, so lange der Glaube an Gott als den gemeinsamen Vater erhalten bleibt.

Dass die Religion auch gewisser *mystischer Gefühle* nicht entbehren kann, ist Tatsache. Mystik ist aber nicht notwendig Gefühlsdusel, sondern Hingabe an etwas, das wir als ein Unendliches, nie völlig zu Ergründendes empfinden. Mystisch in diesem Sinn ist und bleibt auch unser Sinn für Kunst. In der Religion nun finden wir die ganze Leiter der religiösen Gefühle vertreten, nicht nur das dunkle Ahnen eines Höheren, Göttlichen, die Treue, die bussfertige Stimmung, die Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung, sondern auch die frohe Dankbarkeit beim Erlangen der ersehnten geistigen Güter, die freudige Begeisterung für die klar erkannten höheren Ziele, die Hoffnung und Zuversicht ihnen näher und immer näher zu kommen und damit den Mut zu nie versiegender Tatkraft und Ergebung in das unvermeidliche Leiden.

Dass nun auch die Religion ihre Entwickelung durchmachen musste und nie damit zu Ende kommt, dass sie darum eben auch ihre Geschichte hat, die erforscht sein muss, um ihre verschiedenen Gestaltungen zu verstehen, das sollte von einem Forscher, der sich zur Entwickelungslehre bekennt, am wenigsten vergessen werden. Nun wissen wir freilich nur zu gut, welch schwere Irrtümer ins religiöse Denken und Glauben von jeher sich gemengt haben und wie bedauernswerte Verirrungen auch in die religiöse Ethik sich eingeschlichen; aber das wissen wir auch, dass es

auch auf diesem Gebiete des menschlichen Geisteslebens vorwärts gegangen ist und weiter vorwärts geht, wenn auch am langsamsten. Die Dogmengeschichte ist doch nicht blos eine Geschichte menschlicher Irrtümer und Torheiten. Wer sich z. B. die Mühe nimmt, *Biedermanns Dogmatik* zu studieren, der wird sich doch davon überzeugen können, dass durch all die oft so traurigen Irrtümer hindurch doch durch alle Jahrhunderte hindurch ein wahrer Gedanke sich weiter entwickelt. Auch die christliche Ethik hat ihre Geschichte und es lässt sich in derselben ein ewig wahrer Sinn nachweisen, festhalten und weiter entwickeln. Religion und christliche Ethik verdienen darum wahrlich die Geringschätzung und Verwerfung nicht, die ihnen Prof. *Forel* angedeihen lässt.

Wir geben nun, was den Zusammenhang von Religion und Geschlechtsleben betrifft, ohne weiteres zu, dass die Menschenstämme vielfach ursprünglich profane Sitten im Verlauf der Zeiten unbewusst zu Bestandteilen ihrer Religion werden lassen, sei es, dass sie ihnen einen göttlichen Ursprung zuschreiben, sie zu Geboten Gottes stempeln, oder dass sie anderweitige Dogmen daran knüpfen oder sie mit dem Kultus verweben, und dass in dieser Beziehung die sexuellen Verhältnisse eine grosse Rolle spielen. Wir halten die Behauptung Prof. *Forels* durchaus für richtig, dass eine grosse Zahl religiöser Sitten und Bräuche nichts anderes seien, als zu Symbolen umgearbeitete Sitten des Geschlechtslebens (im weitesten Sinn) und manche Dogmen wiederum nur dazu dienen, dergleichen sexuellen Sitten eine religiöse Unterlage und damit mehr bindende Kraft zu verleihen. Auch das steht uns unzweifelhaft fest, dass sie dann ihrerseits wieder mächtig auf das Geschlechtsleben und dessen ganze Auffassung zurückwirken. Natürlich wurde es Prof. *Forel* am leichtesten, das beim Katholizismus nachzuweisen, bei der Forderung des Cölibats, dem Verbot der Ehescheidung u. s. w. Begreiflicherweise erwähnt er auch der unsittlichen Anleitung zu schamlosen sexuellen Beichtfragen. Dass er die Unflätereien des heiligen *Liguori* in diesem Kapitel im lateinischen Text nach *Dens*, *Debreyen* und andere mitteilt und diese Schändlichkeiten nicht ins Deutsche übersetzt hat, rechnen wir Prof. *Forel* zur Ehre an; doch wären wir ihm sehr dankbar dafür gewesen, wenn er in seinem Buche auch eine ganze Reihe anderer Tatsachen, deren Kenntnis wahrhaftig nicht für alles Volk von nöten ist, in lateinischer Sprache erwähnt hätte.

Vollständig überzeugt sind wir von der Behauptung Prof. *Forels* (p. 338), dass psychopatische Persönlichkeiten, besonders

hysterische, aber auch originär verrückte Menschen von jeher einen ungeheuren Einfluss auf die Geschicke der Menschheit ausgeübt haben, und zwar grossenteils vermittelst des suggestiven Einflusses sexueller und religiöser Vorstellungen, deren Zusammenhang nicht immer abgeklärt sei. Wenn er (p. 341) schreibt: „Plötzliche Bekehrungen, welcher Art sie auch sein mögen, besonders wenn der Bekehrte von einem Extrem in das andere fällt, pflegen nicht die Frucht der Vernunft zu sein, sondern auf Suggestionen oder Autosuggestionen hysterisch angelegter Personen auf Grund von Affekten zu beruhen," so müssen wir doch gegen den Passus „welcher Art sie auch sein mögen" Einsprache erheben. Die Bekehrung des *Paulus* z. B. hatte doch gewiss mit hysterischer oder irgend andersartiger sexueller Erregung gar nichts zu tun, ebensowenig andere Bekehrungen infolge plötzlichen Aufwachens des Gewissens oder des Durchbruches einer neuen höheren Erkenntnis. Solche psychologische Erscheinungen stehen nicht mit dem Sexualleben in Verbindung. Prof. *Forel* geht auch darin zu weit, wenn er (p. 342) behauptet: „Das sexuelle Empfinden eines jeden Propheten und Religionsstifters, oft sogar nur während einer kurzen Periode seines Lebens, bestimmt unwillkürlich teilweise sein religiöses System und die darauf begründete nach seinem Tode fortbestehende Sittenlehre. . . . Überall finden wir in der Religion den Erotismus idealisiert und vielfach den Idealismus erotisch angehaucht." Wo findet sich z. B. in dem, was wir geschichtlich vom Leben *Jesu* wissen, auch nur der geringste Anhaltspunkt für diese Behauptung? Wir leugnen dagegen nicht, dass Prof. *Forel* (p. 343) mit Recht sich dahin ausspricht: „Vertieft man sich in das Studium des religiösen Empfindens, namentlich in der christlichen Religion" — wir fragen da, ob etwa im Mohamedanismus weniger? — „und besonders im Katholizismus, so findet man immerhin auf Schritt und Tritt" — dies ist zu viel behauptet — „die wunderbare Verquickung desselben mit dem Erotismus. Man findet sie in der schwärmerischen Verehrung der heiligen Frauen (Maria Magdalene, Maria von Bethanien etc.) für Jesus, ferner in den heiligen Legenden, im Marienkultus des Mittelalters und ganz besonders in der Kunst." Es freut uns dagegen, dass Prof. *Forel* (p. 347) doch bezeugt: „Es soll durchaus nicht gesagt sein, dass die Religion ausschliesslich oder nur hauptsächlich aus dem sexuellen Fühlen entspringt. Das wäre ebenso einseitig wie falsch. Angstgefühle vor dem Tode und den Rätseln des Daseins, Gefühle der Schwäche, der Unzulänglichkeit des Lebens, Bedürfnis des Trostes für alles Ungemach der Existenz und Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode

spielen selbstverständlich eine hervorragende, zum Teil ausschlaggebende Rolle in der Entstehung der Religion.“ Freilich verschliesst ihm seine materialistische Anschauungsweise das Verständnis für die mächtigsten, die eigentlich spezifisch religiösen Gefühle, *die Ehrfurcht, die Pietät, das Schuldbewusstsein, die Reue, die Bussfertigkeit, die Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung und die Seligkeit in Gott, den Seelenfrieden im Bewusstsein der verlangten Gemeinschaft mit Gott.* Von einer Liebe zu Gott will er natürlich nichts wissen, die Nächstenliebe definiert er (p. 348) als die Synthese sozialer Sympathiegefühle für die heutige und die zukünftige Menschheit, wobei also das persönliche Moment möglichst ausgeschaltet wird. Nun fragt er: „Kann sich dieselbe nicht auf einer andern Grundlage betätigen als auf der eines durch Paradiesesversprechungen bezahlten Pfandbriefes?“ — als ob es keine Auffassung des Christentums gäbe, bei der davon gar keine Rede ist — und fragt weiter: „Können nicht Weihe, Schwärmerei, Inbrunst in schöner, erhebender Form für die sozialen Ideale und für das zukünftige Wohl unserer Kinder verwendet werden? Kann man nicht die Religion unserer Nachfolger und ihres Glückes an die Stelle des Ahnenkultus und der Verherrlichung der in der Bibel verzeichneten Werke Jehovas setzen? Ich bin der Ansicht, dass die Suggestion religiöser Liebesexstase in der Tat für das Gute, für das soziale Wohl“ — dies ist ihm das einzig oder doch das höchste Gute — „verwendet werden kann. In ihrem Fanatismus liegt eine bedeutende treibende Kraft, ein vorzügliches Aufrüttelungsmittel menschlicher Gleichgültigkeit und Stagnation. Nur sollte diese Kraft nicht für leere Phantasiegebilde vergeudet, sondern für eine rein menschliche Religion der Liebe auf unserem Erdboden verwendet werden.“ Uns erscheint nun aber das Rein-Menschliche nicht in der höchsten Vollendung, welche das Tierische, wozu der Verstand und gewisse Sympathiegefühle ja auch gehören, in der menschlichen Natur findet, zu liegen, sondern darin, dass wir Menschen als geistige Wesen nach Gottes Ebenbild geschaffen sind und dass uns Gott die Ewigkeit ins Herz gelegt, nicht erst sie für unser Leben nach dem Tode aufgespart hat. Diese religiöse Grundlage halten wir für die beste Quelle der Sittlichkeit und einer Nächstenliebe, ja einer selbst die Tierwelt und die Natur umfassenden Liebe, die unendlich weiter reicht, als die auf blos sozialem Zusammengehörigkeitsgefühl beruhende Sympathie. Wir hoffen in den folgenden Ausführungen das überzeugend nachweisen zu können. Wenden wir uns nun zur Besprechung der Abschnitte in Prof. *Forels* Buch, die vom sexuellen Leben im

spezifischen Sinn des Wortes handeln, soweit dieselben für uns in Betracht fallen.

Die Berechtigung des Geschlechtstriebes und seiner Befriedigung, das ist das Erste, worüber wir im religiösen und sittlichen Interesse uns Rechenschaft geben müssen. Es sind zwei Anschauungen über diese Dinge, die einander diametral gegenüberstehen und die wir beide als Extreme bekämpfen. Bei den Völkern, die den Unterschied von Fleisch und Geist noch nicht zu erfassen vermochten, wurde der Sexualtrieb als eine unbesiegbare Macht betrachtet und seine Befriedigung als *ein natürliches Menschenrecht* erklärt, aber bezeichnend genug für den Standpunkt, auf dem doch nur das Recht des Stärkeren galt, die unbedingte sexuelle Freiheit doch nur dem männlichen Geschlechte gewährt. Neben der gesetzlichen Ehe finden wir überall die Prostitution und das Konkubinat, selbst bei dem jüdischen Volke. Die Frauen, die ausserehelichem Geschlechtsverkehr sich hingaben, waren indes meistens Sklavinnen oder wurden mit dem Stempel der Verachtung gebrandmarkt. Nur wenige Hetären, die durch ungewöhnliche Schönheit und geistige Begabung sich auszeichneten, wurden bei den Griechen hoch geehrt und bei den Hebräern wurde die Hure Rahab um eines politischen Verdienstes willen, weil sie zwei von Josua abgesandte Kundschafter aufgenommen, mit ihren Angehörigen gerettet und in die Gemeinschaft Israels aufgenommen. Es möchte scheinen, als ob die sogenannte Levirats-Ehe oder *Pflichtehe* (V. Mose 25, 5—10; Matth. 22, 23 ff), wonach der Bruder eines kinderlos verstorbenen Mannes verpflichtet war, dessen Witwe, seine Schwägerin, zu heiraten, auch wenn er selber schon verheiratet war, im Interesse der Anerkennung der Berechtigung der sexuellen Bedürfnisse der Frau vorgeschrieben worden wäre, allein dem ist nicht so. Es handelt sich dabei nicht um das Eingehen einer Ehe auf Lebenszeit, sondern nur darum, dem verstorbenen Bruder einen männlichen Nachkommen, der als sein Sohn gelte und seinen Namen auf die Nachwelt bringe, zu verschaffen. Bei den Griechen und Römern führte die fast unbeschränkte geschlechtliche Freiheit, die den Männern gewährt wurde, zu einer Überreizung des männlichen Sexualtriebes, die nicht nur die Schranke der Mässigkeit, den Grundsatz „nichts allzuviel! *οὐδὲν ἄγαν*“, und die soziale Rücksicht auf das Recht des Andern durchbrach, sondern auch zu jenen unnatürlichen Ausschweifungen führte, welche wohl am meisten zum Untergang dieser Völker beigetragen haben. Es ist auch der christlichen Ethik bis zur Stunde tatsächlich nicht gelungen, diese

sexuellen Ausschweifungen in Wirklichkeit zu überwinden, aber es blieb doch der religionsfeindlichen materialistischen Strömung der Neuzeit vorbehalten, den Geschlechtstrieb als einen unwiderstehlichen zu erklären und seine Überwindung als eine Sünde wider die Natur und als schwere Schädigung der Gesundheit darzustellen. Wenn wir bedenken, dass selbst für eine Reihe höherer Formen der Tierwelt die Befriedigung ihres Geschlechtstriebes nicht unabweisbares Bedürfnis ist, und dass es für den Menschen eine natürliche, ob auch mit grossen Schmerzen und harten Anfechtungen verbundene Lösung dieses Bedürfnisses gibt, so erscheint es uns als unverantwortlich, dass es noch Aerzte gibt, welche Männer, die unter geschlechtlichen Anfechtungen leiden und denen die Schliessung einer Ehe noch nicht oder überhaupt nicht, aus sozialen oder andern Gründen, möglich ist, zu ausserehelichem Geschlechtsverkehr, zur Benutzung der Prostitution oder zu andern Auswegen ermuntern. Der weitere Schritt, auch das weibliche Geschlecht zur gleichen Freiheit berechtigt zu erklären, müsste und würde unfehlbar nachfolgen.

Die entgegengesetzte Anschauung, wonach der Geschlechtstrieb und dessen Befriedigung überhaupt etwas Tierisches, des Menschen Unwürdiges, Sündhaftes wäre und darum völlig unterdrückt werden sollte, wenigstens von denen, die reinerer, höherer Sittlichkeit sich rühmen wollen, ist ebenfalls schon uralt; wir erinnern an die römischen Vestalinnen, deren Keuschheitsgelübde zwar nur für die Dauer ihres Amtes, nicht für Lebenszeit verbindlich war, an die Forderung der Kasteiung, der Ehelosigkeit der Einsiedler, Mönche und Nonnen und an das erzwungene Cölibat der katholischen Geistlichen.

Jesus ist ehelos geblieben, aber er hat durchaus nicht von seinen Anhängern, nicht einmal von seinen Jüngern, die er als Apostel aussandte, gefordert, dass sie ihm hierin nachfolgen. In seinen Predigten hat er nur mit grösster Zurückhaltung das sexuelle Gebiet berührt. Wo er es getan, da hat er die alttestamentlichen Gebote nicht aufgelöst, sondern vertieft, vergeistigt, vervollständigt. Matth. 5, 27 predigt er: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Ein jeder, welcher ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen.“ Er verbietet nicht nur die sündhafte Tat, sondern auch schon die böse Lust, die zu ihr verleitet, und gerade bei der Warnung vor sexueller Begierde fügt er die furchtbar scharfe Forderung, die nur grober Unverstand buchstäblich nehmen kann, hinzu: „Wenn dich aber dein rechtes Auge ärgert, so reiss es

aus und wirf es von dir! Denn es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verloren gehe und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn dich deine rechte Hand ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir!" Mit grösstem Ernste wendet er sich gegen die Ehescheidung aus leichtfertigen Gründen (Matth. 5, 31 und 32 und 19, 3—11); doch findet sein Wort: „Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden," natürlich nur auf die aus Liebe geschlossene Ehe Anwendung, denn niemand wird behaupten wollen, dass Geldheiraten oder blos aus Fleischeslust eingegangene Ehen von Gott zusammengefügt seien. Bezeichnend ist, dass *Jesus* auf die Bemerkung der Jünger: „Wenn die Sache eines Menschen mit dem Weibe also steht, so ist es nicht gut zur Ehe schreiten," die ausweichende Antwort gibt: „Es fassen dieses nicht alle, sondern nur die, denen es gegeben ist", und sodann Kap. 19, 12 davon redet, dass es Menschen gebe, denen die Natur die Möglichkeit der Verehelichung versagt habe, andern, denen sie die Menschen unmöglich gemacht haben und endlich auch solche, die um des Reiches Gottes willen, das heisst doch wohl, um einem höheren Berufe, den Gott ihnen angewiesen, sich zu widmen, freiwillig auf die geschlechtliche Verbindung verzichten. Dass es ausnahmsweise solche Fälle gibt, wird niemand bestreiten. In buchstäblicher Weise gefasst, würden *Jesu* Worte sich auf ihn selbst nicht anwenden lassen, aber ohne Zweifel ist sein paradoxer Ausdruck: „solche, die sich selbst entmannt haben", nur in dem Sinne zu verstehen: Solche, die um einem höheren Berufe zu genügen, es als unmöglich erkennen in die Ehe zu treten. Den erzwungenen Cölibat der Geistlichen kann die katholische Kirche mit diesem Worte Jesu nicht begründen. So strenge aber *Jesus* auch auf die Keuschheit dringt, so hat er doch Unzucht und selbst Ehebruch nicht als solche Verbrechen gebrandmarkt, die durch Reue und Busse nicht mehr gesühnt werden könnten. Er kündigt im Hause Simons, des Pharisäers (Lukas 7, 36—50) der Sünderin, die ihm ihre Huldigung darbringt, um ihrer Liebe und Reue willen, Verzeihung ihrer Sünden an und gibt (Joh. 8, 1—11) das im Ehebruch ergriffene Weib nicht der Steinigung preis.

Eine andere Stellung in dieser Frage nimmt *Paulus* ein. Ganz im Sinn und Geiste Jesu warnt er mit grösstem Ernste (1. Korinth. 6, 18—20) vor der Unzucht. Wir werden nachher auf diese seine herrlichen Worte zurückkommen. Dann aber gibt er in Kap. 7 dem Ledigbleiben den Vorzug, doch ohne die Ehe zu verbieten. Merkwürdigerweise schreibt er sogar Kap. 9, 5: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Weib auf der

Reise mitzuführen, wie auch die andern Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“ Doch habe er sich dieses Rechtes nicht bedient. Von den Vorschriften, die er den Verehlichten gibt, sagt er Kap. 7, 6 ausdrücklich: „Dieses sage ich euch aber als guten Rat, nicht als Befehl“, und ebenso bestimmt bezeugt er V. 25: „Die Jungfrauen betreffend habe ich kein Gebot des Herrn, doch sage ich meine Meinung als einer, der vom Herrn begnadigt war, treu zu sein.“ V. 7—9 spricht er sich dahin aus: „Ich wünschte, dass alle Menschen wären, wie ich bin, aber jeder hat eine besondere Gabe von Gott, der Eine diese, der Andere jene. Ich sage aber den Unverehelichten und den Witwern: Es ist ihnen gut, wenn sie bleiben, wie ich. Wenn sie aber sich nicht enthalten können, so mögen sie sich verehelichen; denn es ist besser sich verehelichen, als von Begierden brennen.“ Ernstlich warnt er vor Auflösung bestehender Ehen, und von seinem Rate, ledig zu bleiben, sagt er ausdrücklich (V. 26): „So meine ich nun, solches sei um der bevorstehenden Not willen gut, dass dem Menschen gut sei, also zu sein.“ Eine naive Meinung dagegen, die nicht von grosser Menschenkenntnis zeugt, wohl aber davon, dass er jedem Christen, der ledig blieb, zutraute, dass er diese Entsagung aus gleichem Beweggrund, wie er selbst es getan, sich auferlege und der unbedingten Hingabe an den höheren Beruf so treu bleibe, wie er, ist es, wenn er behauptet: „Wer unverehelicht ist, sorgt für die Dinge, welche den Herrn betreffen, wie er dem Herrn gefallen möge. Wer sich aber verehelicht hat, der sorgt für die Dinge, welche die Welt betreffen, wie er dem Weibe gefallen möge.“ Wie wenigen Hagestolzen gebührt dies Lob, und wie wenige verheiratete Männer sorgen auf die Dauer dafür, wie sie ihrem Weibe gefallen mögen, wie viele Verheiratete auch unter den Geistlichen suchen dagegen mit ihrer Frau und ihrer ganzen Familie ihre Christenpflicht auch gegen ihre Nebenmenschen getreulich zu erfüllen.

Es mag als eine Abschweifung von unserer Aufgabe erscheinen, dass wir so einlässlich auf die im *Neuen Testament* dargelegten Anschauungen über die Ehe eingetreten sind, allein wir mussten das tun, um die Stellung zu begründen, die wir zu Prof. *Forels* Standpunkt einnehmen. Wir halten es für nötig, vorerst einen kurzen Blick auf die Ansichten, die über diese Dinge in der christlichen Kirche sich entwickelten, zu werfen, freilich nur in Andeutung der wichtigsten Momente der Entwickelung.

Erst im Christentum wurde der Kampf zwischen Fleisch und Geist als eine Notwendigkeit erkannt und mit vollem Ernste darnach gestrebt, dem Geiste zum Sieg über das Fleisch zu ver-

helfen. Dabei kam es nun allerdings zu bedenklichen Ausschreitungen. Jene dualistische Anschauung, als wären Fleisch und Geist unversöhnliche Gegensätze, wie sie im Manichäismus zu Tage trat, der lehrte, der Leib sei des Teufels, nur der Geist stamme aus Gott, hat nicht blos über den Kirchenvater *Augustin* in seinen Jünglingsjahren Macht gewonnen. Es war zu verlockend, sich einzureden, es genüge an der Ausbildung der Intelligenz, die leiblichen Lüste seien nun einmal ein angeborenes Erbteil der Sünde, gegen das sich nicht aufkommen lasse. Wo aber der Kampf gegen die Ausschweifungen wirklich mit Ernst aufgenommen wurde, verleitete die Schwierigkeit, die Herrschaft über die sexuellen Triebe zu erlangen, zu dem Wahn, die natürliche Sinnlichkeit des Menschen sei an und für sich schon Sünde, und zu dem törichten Bestreben durch Schwächung des Körpers, durch übertriebene Askese und Kasteiung über die Versuchungen Meister zu werden, wobei natürlich die körperliche Natur ihre unterdrückten Rechte nur um so furchtbarer geltend machte durch geheime und oft durch unnatürliche Exzesse oder durch Vernichtung der Gesundheit. Darüber sagt sehr schön und wahr Prof. *W. Herrmann* in seiner Ethik (2. Aufl., Tübingen und Leipzig J. C. B. Mohr 1901) p. 154 u. f.: „Wer jemals unter dem Unvermögen geseufzt hat, die geistigen Gebilde sexueller Lüsternheit völlig zu unterdrücken, kann wohl zu dem Wunsche kommen, es möchte doch eine von diesem Naturtriebe befreite Menschheit geben. Wir können es also verstehen, wenn in der christlichen Gemeinde der Gedanke aufkam, dass der Geschlechtstrieb selbst Sünde sei. Aber jener Wunsch und dieser Gedanke ist dennoch ebenso eine Auflehnung gegen Gott wie die leichtfertige Hingabe an die Macht des Triebes. Sie sind obenein mit dem Schein der Heiligkeit verbunden. Offenbar hat Gott uns Menschen so gewollt, dass uns die Freude, aber auch der Kampf nnd die Last des Geschlechtslebens gegeben ist. In unserer Zeit wird freilich für die besten Kräfte unseres Volkes jene Last dadurch vergrössert, dass es ihnen schwerer wird, zu der wirtschaftlichen Selbständigkeit zu kommen, die sie für die Ehe brauchen. Aber die in dem verlängerten Kampfe entwickelte Energie soll ein Mittel höherer Kultur werden. Wer diesen Kampf besteht, darf sich also sagen, dass er für Gottes Ziele mit der Menschheit streitet. Er leistet durch seine Entsagung einen höhern Beitrag zur Beherrschung der Natur und zur Bereicherung des menschlichen Verkehrs.“

Wir begreifen sehr wohl die guten Absichten, welche bei Einführung des Gelübdes der Ehelosigkeit für Mönche und Nonnen

mitwirkten, dennoch halten wir dies Gelübde und die zwangsweise Einführung des Cölibates für die katholische Geistlichkeit durch Gregor VII. und dessen Aufrechthaltung bis zur Stunde für eine der schrecklichsten, verhängnisvollsten Verirrungen. Die scheusslichste Sittenlosigkeit ist daraus hervorgegangen; auch war und ist noch das Hauptmotiv dabei keineswegs die Sorge für sexuelle Reinheit, sondern dafür, dass die katholischen Geistlichen von allen Rücksichten, welche die Familienbande ihnen auferlegen würden, losgelöst, ihren Gemeinden jederzeit aufs schärfste entgegentreten und sich als unbedingt ergebene, willenlose Werkzeuge des Papstes, die seinem Befehle augenblicklich Gehorsam leisten, erweisen können. Es kann uns nicht einfallen, den Schleier zu lüften, der die unsittlichen Zustände bedeckt, in welche diese Unnatur voraus in der Zeit unmittelbar vor der Reformation die katholische Geistlichkeit und durch ihr schlimmes Beispiel das katholische Volk gestürzt hat. *Die Reformatoren* waren es, welche es wagten, tatsächlich gegen diese Verirrungen aufzutreten dadurch, dass sie selber in die Ehe traten, und nun auch theoretisch in ihrer Lehre, ihr Verhalten als ein christliches zu begründen wussten und damit der richtigen Erfassung der Ehe Bahn zu brechen vermochten. *Luther* ging nach seiner derben Art in der Betonung der Berechtigung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes sehr weit, wohl zu weit. Er hat geschrieben: „Ein Weib, wo nicht die hohe, seltsame Gnade da ist, kann eines Mannes ebensowenig entraten, als essen, schlafen trinken und andere natürliche Notdurft. Wiederum also auch ein Mann kann eines Weibes nicht entraten. Ursache ist die: es ist ebenso tief eingepflanzt der Natur, Kinder zu zeugen, als essen und trinken. Darum hat Gott dem Leib die Glieder, Adern, Flüsse und alles was dazu dient, gegeben und eingesetzt. Wer nun diesem wehren will und nicht lassen gehen, wie Natur will, und was tut er anders, denn er will wehren, dass Natur nicht Natur sei, dass Feuer nicht brenne, Wasser nicht netze, der Mensch nicht esse, noch trinke, noch schlafe?“

Nicht alle protestantischen Theologen kamen zur vollen Anerkennung, dass der Geschlechtstrieb an und für sich nichts sündliches, sondern eine göttliche Ordnung sei. Der sonst so geistvolle *Martensen* schreibt in seinem Werke „Die christliche Ethik“ (Bd. III p. 13. III. Aufl. Karlsruhe und Leipzig. H. Reuther 1886) die einem denkenden Menschen der Gegenwart geradezu als Unsinn erscheinenden Worte: „Zwischen dem Tod und der Befriedigung des fleischlichen Triebes findet ein innerer Zusammenhang statt. Beide sind nämlich in ihrer gegenwärtigen Art und

Gestalt nach dem Sündenfall zugleich in die Welt getreten und sollen beide zugleich wieder aus der Welt ausgeschieden werden.“ Wie viel edler ist doch *Miltons* herrliche Poesie, mit der er im 4. Gesang des verlornen Paradieses schildert, wie Adam und Eva vor dem Sündenfall eheliche Gemeinschaft pflegten. (Miltons poetische Werke, deutsch v. Ad. Böttger p. 104—106). Verständlicher ist uns, was Martensen p. 14 schreibt: „Obgleich die Keuschheit innerhalb der christlichen Ehe gerade darauf beruht, dass der Trieb unter die Herrschaft des sittlichen Prinzips gestellt, dass die egoistische Begierde gedämpft und beherrscht wird durch das sympatische Verhältnis in der gegenseitig gemütlich-geistigen Hingebung, hat doch der eheliche Umgang eine Seite, die jeder sittlich fühlende Mensch unter einem siebenfachen Schleier zu verhüllen sucht, bei welcher er eine Empfindung von Scham hat und über welche die göttliche Gnade selber einen Schleier werfen muss. Der Vorgang ist nämlich durchaus nicht ein blosser Naturprozess — was von andern natürlichen Dingen gilt, denen sich keiner entziehen kann — sondern eine menschliche Handlung, während der der Wille in den Naturprozess aufgeht und versinkt . . . ein partielles Verlorensein des Geistes in dem niederen Naturleben, eine Distraktion und Störung des höheren Lebens, welches dadurch gleichsam suspendiert wird.“ Er erinnert daran, dass *Sophokles* der grosse Tragödiendichter in seinem Alter, als der Geschlechtstrieb bei ihm aufhörte, sich glücklich gepriesen habe, dass er endlich dieser „Tyrannei“ entgangen sei. Nicht nur höher, sondern auch richtiger scheint uns die Auffassung dieser Dinge, die *Richard Rothe* in seiner „Theologischen Ethik“ (Bd. II p. 273 u. ff.) entwickelt. Der Geschlechtstrieb ist nach ihm ein moralisch normaler nur, sofern er im Zusammenhang mit der Geschlechts*liebe* erwacht und vollständig in diese eingehüllt ist, nur sofern er sich mit ihr schlechthin deckt und in ihr schlechthin aufgeht. Die geschlechtliche Schönheit, die als eine persönlich bestimmte, geistige, psychische, mit andern Worten vor allem als die *Seelen*schönheit erscheint, ist wesentlich miterfordert zur Normalität des Verhältnisses zwischen den beiden Geschlechtern, nämlich als Erweckungsmittel der Geschlechtsliebe. Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses und ebenso, meint *Rothe,* bei dem Anknüpfen des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern die Rücksicht auf die Schönheit, nämlich im eben bezeichneten Sinne, nicht in Betracht kommt, so ist dies gerade ein Symptom moralischer Abnormität.“ So bringt ja auch der moralisch Ungebildete bei der Schliessung geschlechtlicher Verbindungen jene Schönheit nur

wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den blos sinnlichen Geschlechtsreiz. „Wenn der Akt der Geschlechtsverbindung ein Akt ausschliessend der Geschlechtsliebe ist, dann dürfen die Engel Gottes bei ihm Zeugen sein. Freilich nicht auch sündige Menschen.“ *Rothe* erfasst den Prozess der Geschlechtsverbindung als einen Aneignungsprozess von Personen und zwar als einen Prozess der Wechselaneignung von zwei individuellen Personen, vermöge dessen nicht nur gegenseitig die eine von der andern sich etwas aneignet, sondern beide sich einander selbst aneignen und so zusammengehen in die Einheit einer erweiterten individuellen Person, Ein Fleisch werden. Zu der gleichen Anschauung bekennt sich auch *Fichte*. Er schreibt in seinem „System der Ethik“ II 2. p. 165: „Der Aneignungsprozess (bei der geschlechtlichen Verbindung) wird nur dadurch ein vollständiger und definitiver (zugleich der spezifisch-menschliche im Unterschiede von der Befriedigung des blossen Gattungstriebes), indem die Persönlichkeit des andern Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht blos das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisierung jenes Triebes, dass in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (Venus vulgivaga), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemütliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl *für immer*.“

Erklären wir die Ehe als vollständige Lebensgemeinschaft von Mann und Weib, so geht daraus mit Notwendigkeit *die Forderung der Monogamie* hervor, wie sie in der Gesetzgebung aller christlichen Staaten fixiert ist. Wie sich Prof. *Forels* Buch dazu verhält, werden wir später besprechen; hier wollen wir uns zunächst darüber Rechenschaft geben, welche Folgerungen betreffend die Anerkennung oder Bestreitung der Berechtigung des Sexualtriebes und seiner Befriedigung aus den entwickelten christlichen Anschauungen sich ergeben. Von Leugnung der Berechtigung des Geschlechtstriebes und seiner Befriedigung kann unmöglich die Rede sein. Das anerkennt auch *Martensen*. Er schreibt (a. a. O. p. 10): „Wird die Ehe allein von der Naturseite aufgefasst, so kommt ihr freilich keine andere Bestimmung zu, als die Befriedigung des Naturtriebes und die Fortpflanzung der Art. Aber so verkehrt und einseitig diese Auffassung ist, so muss doch eine entgegengesetzte Betrachtungsweise, welche die Ehe ausschliesslich als rein geistlich-gemütliches Verhältnis auffassen will, nicht weniger einseitig genannt werden.“ Schärfer noch spricht sich Prof. *Hermann* (Ethik p. 155) aus: „Die Be-

gründung einer Ehe, sagt er, geht immer aus von einer sinnlichen Liebe zu einer bestimmten Person des andern Geschlechts. Was ohne diesen Segen der Natur an geschlechtlichen Verbindungen, wenn auch lebenslänglichen und kirchlich eingesegneten, zu Stande kommt, ist nicht Ehe, sondern Unzucht. Solche Menschen hat die Sünde zusammengefügt, in ihrem Zusammenleben wird die herrliche Gabe des Geschlechtstriebes nicht sittlich verwertet, erreicht also nicht die ihr von Gott gegebene Bestimmung. . . . Schwerlich wird jemals aus einer Vereinigung, welcher der gesunde Grund der geschlechtlichen Liebe fehlt, eine rechte Ehe.“ Wir führen diese Äusserungen hervorragender Theologen an, um mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass die protestantische Ethik nicht etwa in idealistischer oder doktrinärer Weise die Berechtigung und den Wert der natürlichen Triebe verkennt, sondern ihre Bedeutung durchaus zu würdigen weiss. Den Gedanken einer vollkommenen Gestaltung des menschlichen Lebens durch den Naturtrieb lehnen wir ab. Wir stimmen vollständig Prof. *Herrmann* bei, wenn er (a. a. O. p. 9) sagt: „Unter der Sittlichkeit verstehen wir ein Verhalten, worin das menschliche Leben seine von der Natur gegebene Art überwindet, und eine höhere Stufe erreicht.“ Er führt weiter aus, alles Leben bestehe darin, dass ein Ding die Wirklichkeit, in der es sich befindet, zu einem Mittel seiner Existenz mache und dadurch sich selbst behaupte. „Wenn aber die Sittlichkeit auf die Kraft der Natur in uns rechnet, so muss sie bestrebt sein, diese Kraft zu erhalten. Die Kräfte des natürlichen Lebens aber lassen sich nur erhalten und zu ihrer rechten Entfaltung bringen, indem sie gebraucht werden.“ „Die Familie entsteht nach *Herrmann* (a. a. O. p. 154) daraus, dass der mächtigste Naturtrieb, durch den die Gattung die Individuen sich dienstbar macht, von Menschen in ihnen selbst bezwungen und für den Zweck der innigsten persönlichen Gemeinschaft verwendet wird. An der Erhaltung der Familie wirkt daher jeder mit, der sich die geistige Herrschaft über diesen Trieb zu erkämpfen sucht. Jeder dagegen, der in Unkeuschheit versinkt, in oder ausser der Ehe, trägt dazu bei, die Menschheit des Segens der Familie zu berauben, weil er an seinem Teile die Herrschaft des Fleisches über den Geist befördert, durch die die Familie zerstört wird. Die erste Aufgabe des Christen in Bezug auf die Familie ist also die, dass er selbst die geistige Freiheit gegenüber dem Geschlechtstriebe zu erringen strebt. Das geschieht aber niemals durch die direkte Bekämpfung des Triebes, dessen Naturmacht viel stärker ist, als ein menschlicher Vorsatz. Das Mittel, ihn zu bewältigen, ist die ernste Anerken-

nung der Natur in diesen Dingen, eine zweckmässige Zucht des Leibes und die Arbeit, mit der wir unser Inneres mit dem Interesse an den Erzeugnissen des Geistes erfüllen. Bei den meisten Menschen dient dazu vor allem die Arbeit, die darauf geht, einen möglichst grossen Anteil an dem Leben der Familie, ihre Begründung und Förderung für sich selbst zu erkämpfen."

Die Notwendigkeit, Mässigkeit bei Befriedigung des Geschlechtstriebes zu beobachten und zeitweise Entsagung sich aufzuerlegen, wird nicht nur von allen Theologen und Aerzten anerkannt, sie drängt sich jedem vernünftigen Menschen auf. Schon das blosse Nützlichkeitsprinzip fordert diese Pflicht. Darüber brauchen wir also weiter kein Wort zu verlieren. Wir stehen aber vor einer ganz andern Frage: Ist es ohne Schädigung der Gesundheit des Körpers und des Geistes möglich, auf Befriedigung des Geschlechtstriebes völlig zu verzichten und reicht dazu die Kraft des menschlichen Willens aus? Dabei handelt es sich nicht um eine akademische Erörterung, sondern um das Rechnen mit unerbitterlichen Tatsachen der Wirklichkeit von allerernstester Natur. Unsere sozialen Verhältnisse haben sich so unnatürlich gestaltet, dass es einer immer grösseren Zahl von Mädchen unmöglich ist, in die Ehe zu treten, und dass für die Mehrzahl der Männer des Mittelstandes und der höheren Berufsarten sich die Möglichkeit der Verehelichung immer weiter hinausschiebt, sodass sie gerade in den Jahren, da der Sexualtrieb sich mit furchtbarster Gewalt geltend macht, ihn durch die als einzig gesetzmässig anerkannte eheliche Gemeinschaft nicht befriedigen können. Nun ist ganz gewiss die höchste und dringendste Aufgabe die, unsere sozialen Verhältnisse so umzugestalten, dass diese Übelstände gehoben werden und ein rechtzeitiges, freilich nicht allzu frühzeitiges Eingehen der Ehe allen, die dazu fähig und willens sind, ermöglicht werde. Die Lösung der Aufgabe ist aber mit so enormen Schwierigkeiten verbunden, dass leider noch auf unabsehbare Zeit hinaus die Unmöglichkeit, dies Ziel zu erreichen, sich ergibt. Bei der Überzahl der Frauen über die Männer wird Ehelosigkeit für eine grosse Zahl von Mädchen immer ihr Loos bleiben. Ist es unter diesen Umständen möglich, völlige Enthaltsamkeit zu fordern oder muss ausserehelichе Befriedigung des Geschlechtstriebes oder gar unnatürliche Befriedigung desselben gestattet oder doch als unvermeidlich zugegeben werden?

Es möchte scheinen, als müsste die Unüberwindlichkeit des Geschlechtstriebes und damit auch seine ausserehelichе Befriedigung zugestanden werden, wenn wir lesen, wie *Kant* in seiner

Anthropologie (Werke VII. Abt. 2, S. 266) sich dahin ausspricht: „In der geschliffeneren Volksklasse kann wohl das 25. Jahr verfliessen, ehe der Mann zu seiner (geschlechtlichen) Bestimmung reif wird. (Er will damit sagen: zur Ehe gelangt). Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenötigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern.“ Damit hat freilich *Kant*, der selber unseres Wissens den Beweis gegeben hat, dass lebenslängliche geschlechtliche Enthaltsamkeit möglich ist ohne Schaden für Leib und Seele, nur konstatiert, wie es leider in dieser Beziehung von der Mehrzahl der Männer gehalten wird, ohne solche Laster als unvermeidlich zu erklären.

Mit grossem Ernste warnt *Eduard von Hartmann* in seiner „Philosophie des Unbewussten“ (6. Aufl. Berlin 1874. Carl Duncker p. 673) vor diesen Lastern. „Sie beschmutzen, schreibt er, den ästhetischen Sinn, stumpfen das Zartgefühl des Geistes ab und verführen nicht selten zu unsittlichen Handlungen (er will offenbar sagen „zu Verbrechen“). Endlich zerrütten sie durch das ihnen fehlende immanente Mass und aus andern Gründen die Gesundheit und legen nur zu oft schon in die folgende Generation den Keim des Verderbens.“ Als eine Übertreibung seines krankhaften Pessimismus müssen wir es dagegen bezeichnen, wenn er fortfährt: „Wer aber wirklich ausnahmsweise sich von allen das Provisorium erfüllenden Lastern frei hält und mit der Anstrengung der Vernunft die Qualen der erregten Sinnlichkeit in ewig erneutem Kampfe überwindet, der hat in dem Zeitraume von der Pubertät bis zur Verheiratung, dem Zeitraume, wenn auch nicht der nachhaltigsten Kraft, doch der loderndsten sinnlichen Glut, eine solche Summe von Unlust zu ertragen, dass die in dem späteren Zeitraume folgende Summe der geschlechtlichen Lust sie nimmermehr aufwiegen und wieder gut machen kann. Das Alter der Verheiratung der Männer rückt aber mit fortschreitender Kultur immer höher hinauf, der provisorische Zeitraum wird also immer länger und ist am längsten gerade bei den Klassen, wo die Nervensensibilität und Reizbarkeit, also auch die Qual der Entbehrung am grössten ist.“

Wie wohltuend sind dagegen die mannhaften Worte, mit denen Prof. *Paulsen* in seinem System der Ethik II. p. 280 davor warnt, nicht leichtfertigen und übelberatenen Ratgebern zu glauben, welche aus der Physiologie demonstrieren, dass Nichtbefriedigung der Triebe unmöglich oder wider die Gebote der Natur und der Diätetik sei, und ermahnt, den Leib und die Triebe zu disziplinieren und die Phantasie im Zaum zu halten. „Wer sich überreden lässt, zu meinen, Versagung sei unmöglich

oder gefährlich, der wird bald die Erfahrung machen, dass der Trieb durch Nachgiebigkeit gesteigert wird und endlich wird er an ihm einen harten und despotischen Herrn haben. Es gibt nur einen Weg, sich Freiheit und Ruhe zu verschaffen: der Begierde von vornherein den Meister zu zeigen. Es wäre sehr zu wünschen, dass unsere Mediziner ausser auf Medizin sich auch etwas auf den Menschen verstünden; sie würden dann diesem Problem anders gegenüberstehen, als sie vielfach tun: als Anwälte der Naturtriebe gegen die Sitte."

Dieser letztere Vorwurf trifft nun gottlob nicht alle unsere Mediziner. Wir wollen nur zwei Beispiele dafür anführen. Prof. Dr. med. *Seved Ribbing* spricht sich in seinem vortrefflichen Buche „Die sexuelle Hygiene und ihre ethischen Konsequenzen", übersetzt von Dr. med. Reyher. 15. Aufl. 20. Tausend, Leipzig, Peter Hibbing 1895, aus, wie folgt: „Die Natur hat das Geschlechtsleben nicht zu einer dem Belieben freigegebenen Genussform stempeln wollen; im Gegenteil verknüpfte sie damit beim Tiere wie beim Menschen die Fortpflanzung mit der Pflicht der Pflege und Aufzucht der Nachkommenschaft." (p. 26). „Der Geschlechtsgenuss gehört nicht zu den allgemeinen Menschenrechten, der flüchtigste Blick auf das Leben der Natur würde diese falsche Auffassung verhütet haben" (p. 46 f.). „Wie das Vorhandensein des Geschlechtstriebes eine mächtige natürliche Entwickelungskraft darstellt, so ist doch dessen zeitweilige (auch dessen absolute) Beherrschung eine moralische Kulturkraft von ausserordentlicher Bedeutung" (p. 47). „Dem Geschlechtsleben kann keineswegs ein naturgesetzliches Recht des beständigen Anspruches auf normale Funktion zukommen" (p. 52). „Die Enthaltsamkeit (auch in der Ehe) ist ebensowohl möglich, wie zeitweise notwendig" (p. 53). „Die Geschichte enthält keine Zeile, aus der der Untergang eines Volkes oder Geschlechts durch Keuschheit hervorginge, dagegen viele lehrreiche Kapitel, welche das Gegenteil predigen" (p. 67). Prof. *Ribbing* beruft sich auf die Erfahrungen anderer Aerzte. So schreibt er: „Der Psychiater *Krafft-Ebing* äussert: Unzählige normal konstituierte Menschen sind imstande, auf Befriedigung ihrer Geschlechtsbegierde zu verzichten, ohne durch diese erzwungene Abstinenz an ihrer Gesundheit Schaden zu nehmen." Der Hygieniker *Oesterlen* sagt: „Selbstbeherrschung allein kann viel Unglück verhüten, gegründet auf feineres sittliches Gefühl, auf keuschen Sinn wie auf Einsicht, Bildung und unterstützt durch geeignete Lebensweise, durch eine sittlich reine Umgebung und deren Beispiel. Jeder und jede sollten eben auch hier warten und sich zähmen lernen, bis ihre Zeit gekommen."

Lionel S. Beale, Prof. am Kingskollege in London schreibt: „Die Behauptung, dass es, wenn eine Eheschliessung aus verschiedenen Gründen nicht zustande kommt, aus physiologischen Gründen notwendig sei, dafür Ersatz zu beschaffen, ist gänzlich verfehlt und unbegründet. Es kann gar nicht eindringlich genug gepredigt werden, dass die strengste Enthaltsamkeit und Reinheit gleich übereinstimmend sind mit physiologischen wie mit sittlichen Gesetzen und dass die Nachgiebigkeit gegen Wünsche, Begierden und Leidenschaften ebensowenig mit physiologischen und physischen, wie mit moralischen und religiösen Gründen gerechtfertigt werden kann" (p. 68 u. f.). „Enthaltsamkeits-Störungen" nennt Prof. *Ribbing* einen Namen, der in der wissenschaftlichen Medizin völlig unbekannt ist. Wie beherzigenswert ist doch, was Prof. *Ribbing* p. 83 als Ausspruch *Actons* anführt: „Beabsichtigte ein junger Mann, sich die schwersten sexuellen Leiden zuzuziehen, so könnte er keine sicherere Methode anwenden, als sich der Unkeuschheit mit der geheimen Absicht zu ergeben, wieder enthaltsam zu werden, sobald er sich die Hörner abgelaufen. Die Schwierigkeit mit einer Gewohnheit zu brechen, welche sich so schnell mit jeder Faser des menschlichen Organismus verwebt, ist so gross, dass man einem Jünglinge beim ersten Schritt auf der Bahn des Lasters zurufen könnte: „Du begibst dich auf einen Weg, den du *niemals* rückwärts finden wirst." Prof. *Ribbing* erklärt (p. 84): „Während meiner 20-jährigen ärztlichen Tätigkeit habe ich Gelegenheit gehabt, viele Personen und vorzüglich viele Jünglinge aus den verschiedensten Gesellschaftsklassen in geschlechtlichen Fragen zu beraten und zu behandeln; es sind mir Vertreter der verschiedensten Ansichten bezüglich der Moral und der Religion vorgekommen; Männer mit und ohne schuldfreier Vergangenheit hinter sich, ich bin aber *niemals* auch nur *einem einzigen* begegnet, der die gänzliche Selbstbeherrschung — den guten Willen dazu vorausgesetzt — für unmöglich erklärt hätte."

Dr. med. *Seved Ribbing* ist Professor an der Universität Lund, und man könnte denken, die Beobachtungen des Schweden mögen gelten für ein nördlich gelegenes Volk, nicht aber für die heissblütigern romanischen Nationen z. B. nicht für die Franzosen. Hören wir darum, was Prof. *Arnold Fournier*, Mitglied der Academie de médecine in Paris in seiner Schrift „Was hat der Vater seinem 18-jährigen Sohne zu sagen?" übersetzt von Dr. Ranasini (Stuttgart 1905. J. H. W. Dietz Nachf.) darüber schreibt: „Man hat ungehöriger und leichtsinniger Weise von den Gefahren der Enthaltsamkeit für die jungen Leute geredet,

Soll ich euch gestehen, dass, falls diese Gefahren wirklich vorhanden sind, ich sie nicht kenne, und dass ich, ein Arzt, diese noch nicht konstatiert habe? Das Beweismaterial hat mir wahrlich nicht gefehlt.“ (Schluss folgt).

Zur Katechismusfrage.

Dass eine solche in der Schweiz und erst noch im Kanton Zürich auftaucht und in ihrer positiven, d. h. die Möglichkeit und Wünschbarkeit eines solchen Büchleins bejahenden Beantwortung eine ganze Reihe Freunde besitzt, hat mancherorts sehr überrascht und die Klage wachgerufen: die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte auf kirchenpolitischem Gebiet, die mehr als berechtigten Forderungen moderner Pädagogik und Methodik, die allgemeine Forderung der Konzentrierung alles protestantischen Religionsunterrichtes auf die Bibel — das und viel andere Gegenstände seien rein in den Wind geschlagen und nicht einmal der Versuch ihrer Widerlegung gewagt worden. Wir geben im folgenden einige Erwiderungen, welche uns von amtierenden Religionslehrern aus verschiedenen Kantonen gegen den Zimmermann'schen Artikel zugekommen sind, und fügen aus Prof. Bassermanns Schrift „Zur Frage des Unionskatechismus“ (Mohr, Tübingen 1901. 85 u. 34 S. gr. 8°. 2 Mk.) einige Erwägungen aus seinen „Ergebnissen“ hinzu. (Vgl. auch was P. Häberlin oben S. 18 zu dieser Frage bemerkt, immerhin ohne beabsichtigte Beziehung auf diese Diskussion).

* * *

Als ich den Titel einer Korrespondenz von Hr. Pfr. Zimmermann in Rorbas las: „Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich?“ wurde mir ganz schwül zu Mute. Ich erinnerte mich an die pedantische Unterrichtsweise, die ich in meiner Jugend durchkostete, an das Frage- und Antwortspiel, bei dem es sich um genaues Auswendiglernen der gedruckten Lehrsätze handelte, und die harten Pillen, verarbeitet oder unverarbeitet, resp. verstanden oder unverstanden, hinuntergewürgt wurden. Ich habe selbst nach diesem Rezepte einige Jahre die liebe Jugend gequält, bin aber schon längst zu der Überzeugung gekommen, dass auch hier der *Anschauungsunterricht* das beste ist. Kurze Bibelstellen, Sprüche, Bruchstücke aus den paulinischen Briefen mögen hie und da eine treffliche Grundlage einer Unter-

weisung bilden, den *ergiebigsten* Stoff einer bleibenden Belehrung bieten jedenfalls die farbenreichen Erzählungen des Alten Testamentes und die neutestamentlichen Gleichnisse mit ihrem eindrucksvollen: „Gehe hin und tue desgleichen." Es darf auch nicht vergessen werden, dass durch die neueste erziehungsrätliche Verordnung, die als Lehrstoff der I. Sekundarklasse: das Leben Jesu, der II.: die Apostel- und Kirchengeschichte und der III.: das alte Testament vorschreibt, das letztere verkürzt wurde und daher in der Kinderlehre umsomehr zu Ehren gezogen werden sollte, gibt es doch, um der Kinderwelt die Begeisterung für Gottvertrauen, Friedliebe, Selbstverleugnung, Genügsamkeit, Demut, Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit u. s. f. beizubringen keinen besseren pädagogischen Stoff als eben die Lebensbilder Abrahams, Josephs, Davids, Salomons, Hiobs etc. Will ein Jugendlehrer ein besonderes Lehrmittel benutzen, so greife er zum thurgauischen Kinderbuch, das alle Katechismen an Methodik und Sprache übertrifft.

Allein das Lesen der angeführten Abhandlung belehrte mich, dass Hr. Pfr. Zimmermann eigentlich nicht an einen Kinderlehrkatechismus denkt, sondern an einen einheitlichen Konfirmandenleitfaden und in diesem Sinne ist die Anregung nicht von der Hand zu weisen. Denn es wäre viel wert, wenn den Konfirmanden klipp und klar gesagt werden könnte: So und nicht anders lautet das Glaubensbekenntnis der Kirche, die Euch jetzt zu volljährigen Gliedern aufnimmt. Aber an die Möglichkeit einer solchen Einigung ist zur Stunde noch nicht zu denken, wie Hr. Zimmermann selbst zugibt, und wenn auch ein Kompromisskunststück fabriziert würde, so hätte das so wenig Wert als die katholischen Bekenntnisformeln, weil jeder Religionslehrer doch seiner subjektiven Anschauung keinen Zwang auferlegen liesse. Übrigens empfinden wir das Fehlen von Katechismen nicht als Lücke und im Gegensatze zu Zimmermanns Ausspruch: „Wir sollten mehr Fleiss verwenden, dass unser Volk *in der Lehre*", sagen wir: „im christlichen Leben befestigt werde." Denn es bleibt bei dem Dichterworte: „Wir glauben all' an Einen Gott, der wohnt im Himmel oben, Ruft Jeder ihn nach seiner Weis, Gering ist aller Worte Preis: Die Tat nur kann ihn loben."

Usteri.

* * *

Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich?

Das Referat des Hrn. Pfarrer A. Zimmermann in letzter Nummer unserer Zeitschrift scheint einer Diskussion zu rufen. Referent bejaht die „Erwünschtheit" oder Wünschbarkeit eines

gemeinsamen, obligatorischen Katechismus, verneint aber die Möglichkeit des Obligatoriums „zur Zeit“ aus dem einzigen Grund der Verschiedenheit der Richtungen. Ich erlaube mir, auch die Wünschbarkeit des Obligatoriums zu verneinen, womit für mich die Möglichkeitsfrage gegenstandslos wird.

Unsere Wege scheiden sich schon im Anfang des Referates bei der Begriffsbestimmung des Katechismus. Der Katechismus sei, sagt Referent, „eine kurze Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre, welche von der gesamten Kirche, die sie herausgegeben hat, anerkannt wird, nach aussen die Bedeutung einer Bekenntnisschrift hat, nach innen dem Volke als Norm des Glaubens und der Sitte und den Kindern als Lehrbuch dient.“ Das ist eben ein Unding. Eine Bekenntnisschrift ist kein Lehrbuch für Kinder und ein Lehrbuch ist keine Bekenntnisschrift. Beide Zwecke wollte man früher vereinigen und die Geschichte des Katechismus lehrt uns, dass das nicht möglich war. Dass man so lange an dieser falschen Definition festgehalten hat, war für die kirchliche Unterweisung ein unermesslicher Schade.

Hier ist erst die Frage zu lösen: sollen wir in einem für die Kinder bestimmten Lehrbuch dasjenige behandeln, was in dem Gesichtskreis ihrer Altersstufe liegt, was sie vermöge ihrer Lebenserfahrung zu begreifen und zu erfassen im Stande sind? oder: sollen wir dazu ihrem Gedächtnis Lehrsätze, dogmatische Positionen einprägen, an die sie sich später erinnern werden, wenn nach erfolgter Erweiterung ihres Verständnisses ihr Nachdenken darüber erwacht sein wird? Diese Frage wird verschieden beantwortet werden. Der Pädagoge wird ausschliesslich den ersten Grundsatz gelten lassen. Das kirchliche Interesse glaubt mehr oder weniger dem zweiten Postulat Konzessionen machen zu müssen, gleich wie das Kind Bibelsprüche und Liederverse auswendig zu lernen hat, die es erst später versteht, die es aber zu lernen später nicht mehr Zeit und Gelegenheit hat. Denke man über diesen zweiten Punkt wie man will, so wird doch der pädagogische Grundsatz grösstmögliche Berücksichtigung finden müssen und diese Berücksichtigung macht den Katechismus mehr oder weniger untauglich zur Bekenntnisschrift für die Gemeinde. Wollen wir diesem Postulat Genüge leisten, so brauchen wir neben dem Katechismus eine christlich-protestantische Glaubenslehre für das Volk und dazu noch eine solche für die Gebildeten. Diese beiden werden sich nicht durch ihre Resultate, sondern durch ihre Voraussetzungen von einander unterscheiden und es wäre ein sehr verdienstliches Unternehmen, das eine, wie das andere, populär und wissenschaftlich unserm Volk zu schenken.

Was ist aber nach protestantischem Grundsatz eine Bekenntnisschrift? Alle ursprünglichen Bekenntnisschriften, auch die der Reformatoren, waren und sind Darlegungen persönlicher religiöser Erfahrungen. Dadurch, dass sie für andere, die dieselben persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse nicht gemacht haben, zur bindenden Norm gemacht worden sind, haben sie ihren protestantischen und auch ihren evangelischen Charakter verloren. Das lässt sich auf der ganzen Linie historisch beweisen. Es ist auch psychologisch sofort einleuchtend, dass dieselben Zwecke, dieselben religiösen Aussagen im Munde dessen, der sie nicht miterlebt hat, etwas vollkommen Anderes bedeuten, als im Munde dessen, der sie zuerst gesprochen hat. Wir können doch unmöglich die paulinischen Aussagen so denken, wie sie Paulus gedacht hat. Und es ist klar, dass das sofort eintretende Obligatorium reformatorischer Bekenntnisse ein Rückfall in den Katholizismus war. Ist nun das faktische Fühlen eines obligatorischen Bekenntnisses wirklich ein Mangel unserer reformierten Kirche, wie das der Referent behauptet? Wir hielten es bisher für einen grossen Vorzug. Warum? Das führt unsere Diskussion zu weit ab.

Der Katechismus soll eine Bekenntnisschrift sein. Wir sagten: nein, dazu genügt er nicht, weil er ein Buch für Kinder ist. Aber er soll viel mehr sein, als eine Bekenntnisschrift. Ist denn Christentum identisch mit Bekenntnis? Verfallen wir wieder in Intellektualismus? Kehren wir zurück zur Scholastik? Ist die Unterweisung ein sehr populäres Kolleg über Dogmatik und Ethik? Ich glaubte, unsere Unterweisung wolle einen Begriff von Christentum geben, sie wolle die Herzen erwärmen, sie wolle uns näher zu Gott bringen. Das ist doch keine Lehre, sondern Leben, kein Bekenntnis, sondern Erlebnis. Ich möchte aus der Unterweisung nicht blosse Erbauungsstunden machen. Wir brauchen die feste empirisch wissenschaftliche Grundlage der religiös-psychologischen Gesetze, die Jesus intuitiv erkannt hat. Aber das alles muss nicht gelernt, sondern empfunden werden, wenn es subjektiv assimiliert werden soll. Somit ist bei der Unterweisung nicht der Katechismus das Lehrmittel, die Hauptsache, sondern der Unterricht als persönliche Mitteilung und Beeinflussung, der Katechismus oder Leitfaden darf nicht mehr sein, als Lehr*mittel*. Als solcher hat er erstens die Aufgabe, den Gedankengang des Unterrichts zu regeln (Leitfaden), sicher fortschreitende Ordnung zu garantieren. Zweitens dient er zur Stütze des Gedächtnisses für die Kinder für das, was sie gehört haben. Herz und Gemüt lebt im Unterricht und wenn davon ein Schimmer im gedruckten

Lehrbüchlein reflektiert, so ist das gut. Aus diesem Grunde darf der Katechismus die persönliche, subjektive Färbung nicht entbehren. Das offiziell kirchliche Lehrbuch müsste diese subjektive Färbung sorgfältig abstreifen und würde dadurch seine Religion verlieren.

Aus diesen Gründen ergibt es sich, dass ein offizieller einheitlicher Katechismus durchaus nicht wünschbar ist, weil er in keiner Weise die Aufgabe oder die Fähigkeit hat, eine Bekenntnisschrift zu sein und weil eine solche, wenn sie wirklich bindend sein soll, gar nicht protestantisch ist.

Die Verschiedenheit der Richtungen macht nach dem Referent die Einheit des Lehrmittels unmöglich. Zugegeben. Aber ich möchte das lieber dahin präzisieren: Die Verschiedenheit in der Beurteilung des Wesentlichen und des Unwesentlichen im christlichen Glauben. Darin liegen heutzutage unsere theologischen Differenzen bei Gelehrten und Ungelehrten und diese Differenzen werden so bald nicht ausgeglichen sein.

Auch wir halten mit dem Schluss des Referates das fleissige Streben nach dem Ideal eines Katechismus für eine dringende Aufgabe unserer Kirche. Dazu aber ist entgegen der Meinung des Referenten die freie Konkurrenz und die von den Kirchenbehörden uns Gott Lob und Dank gewährte Lehrfreiheit der einzige Weg. *E. Müller*, Pfr., Langnau.

* *
*

Die unierte badische Landeskirche hat es mit allen Arten des Unionskatechismus versucht, und keine derselben hat sich bewährt und behauptet.

Der frei-systematische unterlag vor allem dem kirchlichen Urteil: er war zu subjektiv. An ihm zeigte sich, dass es Persönlichkeiten — nicht Kollegien! — von eminenter kirchlicher Genialität und deshalb von unbestrittenem kirchlichen Ansehen sein müssten, denen die Schaffung eines für die ganze Landeskirche obligatorischen Katechismus vielleicht gelingen könnte. Jedoch ist in unserer Zeit dazu weit weniger Aussicht als früher; die Individualitäten in der Kirche sind zu stark entwickelt, die Charaktere zu ausgeprägt, sowohl die der Theologen als auch die der Gemeinden. Seit dem Eintritt des Rationalismus in die Geschichte lässt sich auch der Unterschied der Richtungen schlechterdings nicht mehr austilgen: beide oder vielmehr alle wollen und müssen berücksichtigt sein; die Zeiten der Lehruniformität sind endgültig vorüber. Wer wollte sich nun anmassen, die Formel zu treffen, von der sich alle befriedigt erklären, in

der alle sich selbst ausgedrückt finden könnten? Der erste badische Unionskatechismus versuchte dies Kunststück — und mit wie viel Zeitaufwand, Mühe und Rücksichtnahme! —: es ist misslungen. Die tauglichsten Männer ihrer Zeit haben ihr Bestes geleistet und nicht einmal den Genossen des eigenen Lagers, geschweige denn den, doch ebenfalls stark berücksichtigten Anhängern der entgegengesetzten Seite, haben sie schliesslich genuggetan. Sie haben sich gegenseitig mehr gehindert als gefördert, keine Persönlichkeit konnte ganz und kraftvoll zur Geltung kommen; überall wurden aus Rücksicht die Spitzen abgebrochen und die Kanten abgeschliffen. Man darf das nicht als die Folge eines frevelhaften Abfalls vom Bekenntnis der Väter ansehen oder als unmoralische Nachgiebigkeit gegen den Zeitunglauben verurteilen: bei der Schaffung eines modernen Unionskatechismus konnte gar nicht anders verfahren werden. Sofern dieser ein frei-systematischer sein soll, ist ihm der Kompromisscharakter und damit der Todeskeim eingeboren. Worin er seine Stärke sucht, die Befriedigung heterogener Bedürfnisse, eben das ist seine Schwäche; was seinem Verfasser, oder vielmehr seinen Verfassern (denn ohne eine Mehrheit von Mitwirkenden kann es dabei heutzutage eben doch gar nicht mehr abgehen) ebensowohl die Liebe als die Politik vorschreiben, nämlich das Rücksichtnehmen auf Andersdenkende, eben das wird zur Ursache der Wirkungslosigkeit, wo nicht des direkten Anstosses. Und wenn es auch gelingt, diesen zunächst zu beseitigen und jene eine zeitlang zu verhüllen: in dem Wechsel der Zeiten kommen bald andere Anschauungen auf, kirchliche, theologische, katechetische und pädagogische, und was einer bestimmten Zeit leidlich genug getan hat, ja vielleicht von ihr zum Teil mit Beifall begrüsst worden ist, das erscheint schon der nächsten Generation veraltet, irrig, geschmacklos. So ist es das dem frei-systematischen Katechismus in seine Wiege gelegte Schicksal, nicht länger als allerhöchstens ein Menschenalter in Geltung zu bleiben; und eine Landeskirche, die sich ihn erwählt, ist zu ewigem Wechsel des katechetischen Wesens mit all den peinlichen und aufregenden Begleiterscheinungen, die ein solcher zu haben pflegt, verurteilt.

Allen diesen dem frei-systematischen Unionskatechismus anhaftenden Missständen schien nur der traditionell-kombinierte glücklich auszuweichen. Aber indem er die Kirchenmänner befriedigte, verfiel er der Verurteilung von *pädagogischer* Seite. Als Bekenntnisbuch der Union konnte dieser Katechismus bei einer gewissen Auffassung derselben ausgezeichnet erscheinen, als Lehrbuch vermochte er nicht zu befriedigen. Er liess sich gut me-

morieren, aber schwer verstehen. Seine Form war zu altertümlich, sein Inhalt vielen doch zu fremdartig. So bedurfte er selbst zu sehr der Erklärung, der, formellen und materiellen, Vermittelung für das Bewusstsein und Sprachgefühl der Gegenwart. Derartige altertümelnde Bücher behält man wohl, wenn man sie hat, aber man führt sie nicht neu ein. Denn mögen sie auch noch so gut sein — und der Ullmannsche war im grossen und ganzen nicht schlecht — so kommt doch bei ihrer Neueinführung der Abstand von dem ganzen Empfinden, Denken und Sprechen der Gegenwart allzudeutlich zur Erscheinung, als dass nicht dadurch von vornherein die Autorität und Geltungsdauer des Buches in Frage gestellt werden müssten. Ein solcher Katechismus gleicht einem schönen antiken Möbel: Kenner der Kunstgeschichte haben ihre helle Freude daran, aber wer zu ihnen nicht gehört, muss sich zunächst sagen, dass man es nicht wohl gebrauchen kann, dass man schlecht darauf sitzt. . . . . Es spiegelt sich hier im kleinen eine durch das ganze Unterrichtswesen hindurchgehende entscheidende Epoche ab: an die Stelle des Auswendiglernens tritt das wirkliche Unterrichten. Dieser Wandel hat sich auf allen Gebieten des Unterrichts siegreich durchgesetzt; nur das Gebiet des Religionsunterrichts ist noch nicht davon durchdrungen. Aber dass auch hier der Sieg der neuen, eigentlich erst didaktisch zu nennenden Unterrichtsmethode unaufhaltsam ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Damit aber ist das Schicksal des traditionell-kombinierten Unionskatechismus besiegelt. *Er wird immer unmöglicher.* . . . . Denn bei diesem ist einmal das Wichtigste, die Tradition, doch abgebrochen, und dann kann eine, wenn auch noch so geschickte Kombination das konfessionelle Original niemals ersetzen. Ein nochmaliger Versuch in dieser Richtung würde ein in jeder Beziehung und von vornherein verfehltes Experiment sein. . . . . Allein wer nicht auf diesem, ich möchte sagen Visitatorstandpunkte steht, bei dem es wesentlich auf Prüfungsbescheide abgesehen ist, der wird wohl zugestehen müssen, dass bei dem jetzigen wesentlich memorativen Betrieb die Hauptsache des Religionsunterrichtes, nämlich die religiöse Einsicht (oder das Verständnis) und die religiöse Wärme zu kurz kommen müssen. Von jener hängt das religiöse Interesse ab, von dieser ist die religiöse Energie bedingt. Beide müssen, so wie die Dinge jetzt stehen, Not leiden. Ein aus Lehrsätzen, und dazu modernisierten, bestehender Katechismus kann weder interessieren noch erwärmen. . . . .

Dazu kommt aber und damit hängt zusammen ein weiterer Schade. Die Jugend, die wir unterrichten, ist evangelisch. Das

Evangelische aber ist ein für allemal an die Bibel geknüpft; mündig in der evangelischen Kirche ist gewiss nur der zu nennen, der soweit mit seiner Bibel, insbesondere dem Neuen Testament, vertraut ist, dass er sein religiöses Denken und Leben daran selbständig und dauernd zu orientieren die Fähigkeit und die Lust besitzt. *Dazu gehört aber als Voraussetzung eine gründliche Einführung in die Bibel, und diese leidet entschieden Not unter dem Katechismusbetrieb.* . . . . Das aber ist ein Zustand, der geradezu als Versündigung am evangelischen Volke empfunden werden muss. Aber er wird sich nicht ändern lassen, so lange der geschilderte Katechismusbetrieb einen so breiten Raum in dem, wahrhaft nicht allzu umfangreichen, Religionsunterrichte einnimmt. Die Losung muss sein: von der biblischen Geschichte vorwärts, und vom Katechismus zurück zur Bibel. . . . .

Allein ich gehe noch weiter: entbehrlich, ja verwerflich sind alle Katechismuslehrsätze, auch wenn sie in rein thetischer Form gehalten sind. Ob sie nun der Erfindung eines einzelnen oder dem Kompromiss eines Kollegiums oder der Tradition entstammen: immer sind sie es, gegen die sich die Kritik der Katechismusgeschichte richtet. Sie sind anstössig, entweder weil sie zu wenig kirchlich, oder weil sie zu kirchlich sind. Dort wird ihnen ihre Subjektivität, hier ihre Objektivität hinderlich. Weder das eine noch das andere kann ihnen die Autorität geben, welche ihre Geltung bedingt und den Wert verleihen, der ihre Memoration wünschenswert macht. . . . . Denn auch sie müssten, sofern sie naturgemäss auf einer bestimmten Deutung und Kombination von biblischen Aussagen beruhen, zu den einander entgegengesetzten Urteilen Veranlassung geben, entweder sie seien zu subjektiv und nicht kirchlich-korrekt, oder aber, sofern dieses vermieden wäre, sie entsprächen nicht der heutigen Auffassung und dem heutigen Verständnis des biblischen Inhalts. Dass ausserdem bei ihrem Gebrauch der Unterricht wieder wesentlich memorativ und dadurch unpädagogisch werden müsste, liegt auf der Hand und soll hier nur angedeutet sein. . . . .

Bücherschau.

Professor Dr. *Max Huber:* **Zum zürcherischen Kirchenrecht.** Schweizerische Juristen-Zeitung, II. Jahrgang, Nr. 6.

Mit dem Kirchengesetz vom 26. Oktober 1902 und der Kirchenordnung vom 13. Februar 1905 hat die zürcherische Kirche endlich die Organisation erhalten, auf die sie nach der demokratischen Verfassung von 1869 Anspruch

hatte. Ist sie bald nach Zwingli und Bullinger in volle Abhängigkeit vom Staat geraten, so brauchte es auch nach der helvetischen Revolution noch ein ganzes Jahrhundert, bis der Cäsaropapismus überwunden war und die Volksstimme auch in der Landeskirche Gelegenheit erhielt, sich zu äussern und eine gemischte oder Laiensynode einzuführen, ein Zeichen, wie langsam die Ideen marschieren. In einem lichtvollen Artikel, der ein feines Verständnis für die Entwicklung verrät, welche das protestantische Kirchenrecht nach dem ihm zu Grunde liegenden Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit nehmen muss, bespricht der Verfasser diejenigen Punkte der Kirchenordnung, die besonderes juristisches Interesse beanspruchen und teilweise schon zu bundesgerichtlichen und regierungsrätlichen Rekursentscheiden geführt haben, die streng territoriale Organisation der Landeskirche, die Bedingungen der Aufnahme in dieselbe und des Austritts aus derselben, die Taufe, Kultussteuern und den Zwang zur Vornahme von Kultushandlungen. Wir können hier nicht näher auf diese Erörterungen eintreten. Es genüge, einen weiteren Leserkreis darauf aufmerksam zu machen und unsrer unverhohlenen Freude darüber Ausdruck zu geben, dass sich in letzter Zeit eine Anzahl junger Juristen so eingehend und liebevoll mit dem zürcherischen Kirchenrecht beschäftigt.

A. Farner.

Die Unechtheit des Römerbriefes. Aus dem Holländischen des Dr. *W. C. van Manen*, † Professor in Leiden, übersetzt von Dr. *G. Schläger*. Leipzig 1906, VIII u. 277 S.

Eine deutsche Übersetzung der Arbeiten des jüngst verstorbenen Professors van Manen wäre längst erwünscht gewesen. Ist er es doch, der die seinerzeit von A. D. Loman in Amsterdam begründete Ansicht von der Abfassung der paulinischen Hauptbriefe im zweiten Jahrhundert im Einzelnen durchgeführt und ausgebaut hat und zwar in einer Weise, dass die wissenschaftliche Theologie nicht umhin kann, sich damit zu beschäftigen.

So unwahrscheinlich dem deutschen Theologen, selbst dem kritisch gerichteten, eine solche Ansicht vorkommt, so hat er doch die Pflicht, zu hören, was für sie gesagt wird, will er nicht auch seinerseits den Standpunkt der rücksichtslosen Wahrheitsforschung verläugneu, den die Apologeten nach ihrer ganzen Geistesart freilich nicht anzuerkennen brauchen. Aber ein Schüler der frei forschenden Wissenschaft darf keinen dunklen Winkel dulden, wo das Prüfen und Forschen vor der Schranke der Tradition Halt machen müsste.

Die holländische Kritik arbeitet mit feinen Werkzeugen. Sie untersucht sowohl die Form, als den Inhalt der überlieferten Texte. Sie spürt nach Bearbeitung und Erweiterung durch Interpolationen, sucht auch in den paulinischen Briefen nach dem ursprünglichen, vermutlich kürzeren Texte und fragt dann erst noch, ob auch dieser Text seine Abkunft von Paulus beweisen könne oder nicht. Professor van Manen war ein ganz besonders sorgfältiger und genauer Arbeiter auf diesem schwierigen Gebiete. Sein dreiteiliges Werk über „Paulus", von dem hier zunächst der Römerbrief dargeboten wird, ist das reifste Produkt dieser Richtung in Holland und anderswo. Es ist an der Zeit, dass auch die deutsche Theologie mit ihm nähere Bekanntschaft mache.

Der Übersetzer, ein junger Gymnasiallehrer in Celle, hat alle Sorgfalt angewandt, die man wünschen kann, und das Buch nicht nur genau, sondern

auch angenehm lesbar im deutschen Gewande hergestellt. Möchte ihn der Erfolg ermuntern, uns auch van Manen's Korintherbriefe bald zu schenken.

R. St.

D. *Paul Wilhelm Schmidt,* ord. Prof. der Theologie an der Universität Basel: **Die Geschichte Jesu.** Erläutert (= **Die Geschichte Jesu II.**). Mit drei Karten von Prof. D. K. Furrer, Zürich und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt zwei Abbildungen im Text und einer Tafel in Lichtdruck. Erstes und zweites Tausend. Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1904. 8°, XI und 423 S., geheftet Mk. 7. —, geb. Mk. 8. —.

Wer des gleichen Verfassers „Die Geschichte Jesu. Erzählt" besass, von der 1904 der vierte, durchgesehene Abdruck erschienen ist, mag mit Spannung auf den zweiten, erläuternden Band gewartet haben, auf welchen im Texte der Erzählung durch so manches Sternchen hingewiesen wird, dass der Verleger selber in seinen Anzeigen den zweiten Band „das Sternenbuch" nennt.

Auf die Erläuterungen zu diesen Sternen des ersten Bandes fällt der Hauptraum des zweiten (S. 187—414). Vorher finden sich zunächst „Vorbemerkungen" (S. 1—18). Sie bringen Berichtigungen, die der vierte Abdruck des ersten Bandes gegenüber dem dritten enthält, und äussern sich bündig über verschiedene Punkte: den Vorwurf starker „Überlieferungsgläubigkeit", Ausstellungen von W. Taylor Smith, Ed. Stapfer und Joh. Weiss, die Skepsis gegen die Möglichkeit einer Geschichte Jesu, über Kählers „der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus", über die Rückübersetzungen, apokryphe Evangelien, die Kindheitserzählungen des ersten und dritten Evangeliums, über indische und persische Analogien zum Evangelienstoff und endlich über die Entstehung des Christusbildes der Kunst. Man sieht schon hier, dass Schmidt, was allseitige Berücksichtigung des Stoffes angeht, mustergültig gearbeitet hat. Denn überall ist eine Fülle von Literatur benutzt, und zwar bis auf die Erscheinungen der neuesten Zeit und überall bietet Schmidt sein eigenes kurz und deutlich formuliertes Urteil.

Dann folgen grössere Abschnitte, welche schon durch ihre Titel den „harmlosen" Theologen, ihre Zahl ist Legion, sagen können, in wieviel und wie schwierigen Problemen man sich gründlich umgesehen haben muss, ehe man über eine Frage des Lebens Jesu — wie oft geschieht das nicht einfach mit einem vornehmen „ich meine, eigentlich . . . ." oder einem elegant saloppen „da sollte nun doch wohl . . . ."!! — ein Urteil gewinnen kann. Nach einander handelt S. die „nichtchristlichen Zeugnisse für die geschichtliche Person Jesu" (S. 18—21) und die christlichen (Synoptiker, Paulus, Johannes, übriges Neues Testament, Agrapha, Hebräerevangelium) ab (S. 113—127). Es folgen Darlegungen über den sinaitischen Syrer und den revolutionären Kodex D, dann „einige Hauptfragen zur Geschichte Jesu" (Dauer der Wirksamkeit Jesu, Gottesreich, Messias und Menschensohn, Gesetz, Gericht). Den Rest des Textes machen die Anmerkungen zum ersten Bande aus.

Allenthalben findet sich die gleiche gründliche Benutzung der einschlägigen Literatur, mit grossem Fleiss zusammengetragen, mit Ruhe und Sachkunde vorgelegt. So ist das Buch eine eigentliche Einführung in die histo-

rischen Probleme, und da von allen Bäumen am wenigsten die theologischer Erkenntnis in den Himmel wachsen, werden sich wenige Fragen finden, welche da noch nicht angeschnitten sind. Anders mag es mit den religiösen Problemen stehen. Doch kommen sie ja überhaupt mehr im ersten Bande in Frage, da sie mehr Objekt der Intuition und Nachempfindung, als der reflektierenden Diskussion sind.

Wertvoll sind die kartographischen und medizinischen Zutaten. In einem „Anhang" (S. 409—414) bringt eine „Beilage" (warum die zwei Titel?) Bericht über zwei Versuche, Aufhängen einer Leiche und eines Lebenden, der ersteren ganz, des letzteren ungefähr in der Art, wie man sich das einfachste Kreuzigungsverfahren denkt. Das interessanteste Resultat dieser Versuche ist „das Zusammentreffen medizinischer Erwägungen und rein quellenkritischer Motive von theologischer Herkunft in dem Ergebnis, dass sehr bald nach Beginn des Strafvollzugs das Sprachvermögen des Sträflings aufhören musste" (S. 414). Den Beschluss macht ein Stellenregister von erfreulicher Vollständigkeit (S. 415—423).

Ich kann diesen zweiten Band des Schmidt'schen Werkes nur angelegentlich empfehlen; allen, auch denen, welche den ersten Band nicht besitzen, oder mit seiner Auffassung von Jesus nicht einverstanden sind. Denn der zweite Band bietet Auskunft über alle Fragen historischer, textkritischer, archäologischer, juristischer, medizinischer Art, welche für jeden äusserst wertvoll sind, der auch in seiner Meinung über Jesus die Ehrfurcht vor der Wirklichkeit nicht vergisst. Für ein religiöses Verständnis Jesu ist mit diesen Studien nur erst weniges ausgemacht; aber da ich von den Dächern nicht viel halten kann, welche nicht auf starkem Fundament und tragfähigen Mauern ruhen, so meine ich auch, es stehe allen Theologen wohl an, in den äusserlichen historischen Fragen nicht ganz als Unwissende erfunden zu werden. (Es lag mir mehr an einem Hinweis auf den reichen Inhalt, als an einer Aufzählung einzelner Versehen oder Meinungsverschiedenheiten. Aber darf ich nicht doch fragen, ob es nicht S. 114 Weymouth statt Weymann heissen muss? S. 189, 3. Zeile von unten Leuzinger statt Benzinger? S. 244, Zeile 12 liess KBW. S. 251 f. wird τῷ πνεύματι eine „irreführende Epexegese" genannt. Ich halte das vielmehr für eine Jesu Meinung genau treffende Epexegese; da tun die zwei Worte kund, in wiefern ich Jesu Werk nicht mit S. schlechthin „einen Angriff auf das Elend dieser Welt" (Bd. I, S. V) nennen kann.)

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

Evangelischer Hausschatz in Gebeten und Liedern zur Förderung der häuslichen Gottesverehrung. Aus den bewährtesten Erbauungsbüchern von der Evang. Gesellschaft in Zürich herausgegeben. 11. Aufl. XIX 499 S. 8°, geb. Fr. 2.—, 2.25 und 3.75.

Arndt, Bullinger (Antistes Heinrich), Cubach, Schmolk, Stark, Lavater, Bunsen etc. bilden den Grundstock; natürlich fehlen Gerhard, Tersteegen, Gwalther, Kapff, Nikolai, Zinzendorf, Spitta etc. nicht; namentlich ist die zürcherische Produktion an Gebeten und Liedern aus den letzten 3 Jahrhunderten stark berücksichtigt. Knappe Curricula der Autoren sind beigegeben, ebenso Inhalts- und Lieder-Verzeichnis. Der Druck der Gebete ist vortrefflich, schade, dass für die Lieder solche Schrift nicht verwendet werden kann.

Etwas grössere Lettern sollten doch gewählt werden, besonders für die Meditationen zu den 10 Geboten. Sie werden dadurch wider Verdienst in den Winkel gerückt. Die Lieder und Gebete tragen keine Autorsignatur mehr, was doch nur von ihrem Zweck abzieht. — Der Inhalt ist natürlich auf die Tendenz der Herausgeberin gestimmt: möglichste Erhaltung des dogmatischen Bekenntnischristentums. Der Satan rückt öfters auf, natürlich ihm gegenüber das Gebet zu Jesus, die Inspiration wird vorsichtig angetönt, die Auferstehung des Leibes noch vorsichtiger umgangen. Soviel zur theologischen Charakteristik. Als *Erbauungsbuch* — was der „Hausschatz" ja ausschliesslich sein will — fällt er durch seine erstaunliche Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der besondern Gebetsgründe und -Zwecke auf. Heu-, Korn- und Wein-Ernte sind ebenso berücksichtigt wie eine unglückliche Ehe oder das „Gebet eines Schullehrers". Das Gebet um treue Seelsorger enthält sich jeder Anzüglichkeiten in parteipolitischer Hinsicht (ein grosser Fortschritt) und die Worte, welche der Mutter eines totgeborenen Kindes in den Mund gelegt werden, sind ein Muster beruhigender Seelsorge. Wer sich an den erwähnten dogmatischen Besonderheiten nicht stösst, wird das Buch mit Freuden benützen, ob auch einzelne matte Stücke mituntergelaufen sind. — Von ganz anderer Art sind die *Schrenk*'schen Erbauungsschriften, von denen uns zur Besprechung zugestellt worden sind: **„Pilgerleben und Pilgerarbeit"** 230 S. 8° elegant geb. 3 Mk.; **„Des Jünglings Freund"**, 6. Aufl. 188 S. kl. 8°, geb. 2—4 Mk.; **„Über das Heiraten"**, 5. Aufl. 79 S. Taschenformat, Mk. —.50 bis 1.20, alle im Verlag von E. Röttger in Kassel.

Der letztgenannte *Traktat* ist jedenfalls für den Verfasser charakteristischer als seine beiden Gefährten. Mit grosser Lebensweisheit — oft auch nur Klugheit — verbindet Schrenk eine so scharf abgegrenzte Heilsauffassung, dass dieselbe zum (für viele abstossenden) Jargon wird. „Wer den Heiland nicht hat, nicht beten kann" das sind Synonyma, wobei ausschlaggebend ist, dass *seine* Christologie als einzig berechtigt vorausgesetzt wird. Es ist schade, dass die Fülle des Guten durch diese (von ebenso biblisch gerichteten Leuten feinfühlig vermiedene) Manier ungeniessbar gemacht wird. Viel ansprechender erscheint mir die *„Mitgabe fürs Leben"*. Der Unterschied von Schliff, Bildung und Herzensbildung, die Wertschätzung des Erkennens neben dem Empfinden sowohl in Kunst und Leben wie auf speziell religiösem Gebiet, die Forderung der Kraft und Ausdauer im Leben u. s. w. passen nicht völlig zu dem „Jesus allein" im Heiratstraktat, heben aber die religiösen Forderungen und Mahnungen an die Jünglinge erst recht auf ihre Höhe. Dass hier der Heilsarmee-Stil gelegentlich durchklingt, stört denjenigen nicht, welcher jeden am liebsten nach seiner Eigenart reden hört. Wertvoll möchte ich die *Selbstbiographie* nennen, welche in der grössten der genannten Schriften vor uns liegt. Der Stolz redlich erfüllter Arbeit spricht aus den Schlussworten: „Ich möchte den vielen Seelen, die der Heiland durch meinen Dienst zu seinem Eigentum gemacht hat, einen herzlichen Gruss senden und ihnen zurufen: Haltet, was ihr habt . . . ." Aber dies Leben gibt auch das Recht zu solchem Stolz — ob so viel mehr als bei manchem andern treulichen Arbeitsmann auf dem Missions- oder einem andern Feld — darüber urteilt stets das persönliche Empfinden. Und dieses redet ja in den „erweckten" Kreisen mit Vorliebe von

besonders engen Beziehungen zu Gott, also besonderer Begünstigung durch denselben. Wir notieren aus der rasch fortschreitenden Schilderung einige Züge:

Die Teilnahme an einer Hausandacht bei dem badischen 48er Karl Mez in Freiburg bewog ihn, „allen bisherigen Umgang aufzugeben und nur entschieden gläubigen Umgang zu pflegen.“ 2 Allianz-Missionare aus New-York, zu deren 4-fachem Evangelium auch die Krankenheilung durch den Glauben gehörte, bekannten ihm zu seiner Genugtuung: „sie würden auch krank, wie wir, und hätten Chinin als das beste Mittel gegen Fieber erprobt . . . Praxis und Theorie im gesunden und im mörderischen Klima sind verschieden.“ — „Ich lernte damals gründlich verstehen, dass Herz und Gesinnung eines Menschen unvergleichlich besser sein können als seine Dogmatik. Möchten wir das nie vergessen!“

Die zahlreichen persönlichen und familiären Beziehungen zum Basler Missionshaus, Davos, Heiden, Ottenbach, Bern u. s. w. verleihen dem ungeschminkt erzählenden Buch für uns doppeltes Interesse; es zeichnet gerade die Anfänge mancher Erweckungsbewegungen in der Schweiz in neuem Licht, aber nicht weniger die Missionsarbeit an der Goldküste und vergleicht englisches und deutsches Wesen auf Schritt und Tritt.

Im selben Verlag hat *S. Keller* (Schrill) erscheinen lassen:

Lebendige Worte. Tägliche Andachten aus Gottes Wort. 6.—9. Tausend. 388 S. gr. 8°, elegant geb. Mk. 3. 50.

Für jeden Tag eine Seite. Irgend ein ganz knappes Bibelzitat, oft ganz abgerissen, wird an einem Zipfel gepackt und in überraschender, manchmal etwas gesuchter Art bis zu seinem Grundgedanken entwickelt. Ein Anruf Jesu von einigen Linien Länge oder ein Liedervers gleicher Tendenz macht den Schluss. Wieder ein Buch, das den Liebhabern solcher Ausdrucksweise *trefflich* dienen muss. Übrigens herrscht der blosse Bekehrungsgedanke resp. der Stolz über die gewonnene Erweckung nicht aufdringlich vor, wie nach des Autors Vorträgen zu erwarten wäre. Die „Lebendigen Worte“ sind wie diese alles eher als eintönig und langweilig.

Die Schriften des neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Baumgarten, Bousset, Gunkel, Heitmüller, Hollmann, Jülicher, Knopf, Fr. Köhler, Lueken und Joh. Weiss. (Letzterer zeichnet als Herausgeber). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. „Dritte Subskription“ 5.—7. Tausend. Gesamtpreis inkl. ausführliches Register Mk. 14. —.

Lieferung 4/5 bringt den Markus zu Ende und beginnt das Matthäus-Evangelium (1—11); ferner die Thessalonicher-, Korinther- und den Galaterbrief. Ihnen voran geht eine Einleitung in das paulinische Schrifttum. Acht Briefe werden als echt proklamiert, die übrigen 5 als auf paulinischer Unterlage basierend, wobei für 2. Thess. und Ephes. die Echtheit als schwankend bezeichnet wird. Die Schwierigkeiten, welche sich dem Laien für ein volles Verständnis dieser ausserordentlich mannigfach bedingten Gelegenheitsschriften entgegenstellen, sind recht anschaulich geschildert. So wird auch der Wert, ja die Notwendigkeit wissenschaftlicher und nicht nur apologetischer resp. erbaulicher Erklärung Jedermann evident und das Zutrauen zur hl. Schrift mächtig gehoben. Gebet das Werk in Laienhände!

Im Anschluss an die Besprechungen über die solothurnische Reformationsgeschichte im 3. Heft des letzten Jahrganges (S. 174—188) nennen wir mit Vergnügen die eben im Verlag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum erschienene **Reformation in Solothurn.** Dem Volk auf Grund der Akten erzählt von Prof. Dr. *Rud. Steck* in Bern. Mit dem Bilde von Wengi's Tat. 40 S. 8°, 25 Rp.

Selbstverständlich liegen hier keine Auseinandersetzungen mit andern Darlegungen mehr vor. Es wird einfach erzählt, schlicht aber genau abgewogen und ohne Lobrednerei auf irgend eine Partei oder Persönlichkeit. Wir halten das Schriftlein für sehr geeignet zur Verteilung an Schüler; doch hauptsächlich zu dem Zweck, dass es auch den Erwachsenen zu Gesicht komme; es wird sie durch die durchgängigen, grossen Gedanken sofort fesseln. Es ist interessant.

Unter den alten Rezensionsverpflichtungen holt die jetzige Redaktion vielleicht am liebsten nach, was sie an Publikationen der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich anzeigen kann. Dahin gehört in erster Linie die **Geschichte des Protestantismus in Oesterreich in Umrissen** von *Georg Lösche.* 251 S. kl. 8° Mk. 2. —. Mohr, Tübingen 1902.

Ein handliches Büchlein mit reicher Quellenfundgrube und bequemer Einteilung, übrigens nur der Vorläufer einer breit angelegten und auf dem gesamten Akten-, Urkunden- und Schriften-Material fussenden und mit verbürgten Bildern reich ausgestatteten grossen Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Trotz der kompendiösen Form finden wir viel Einzelzüge und Persönlichkeiten völlig deutlich geschildert, sodass das Gefühl, einem blossen „Grundriss" gegenüberzustehen, nicht aufkommt. Die Beziehungen zu Deutschland und — namentlich in täuferischer Beziehung, sobald das Lutertum unterdrückt wurde — zu der Schweiz liegen zu Tage. Das Ganze ist eine Martyriumsgeschichte. Oesterreich und Jesuiten und in Höllenangst vergehende Fürsten — das gehört zusammen von jeher! Zur nähern Begründung, Materialsammlung und -Sichtung dient das hier schon öfters rühmend erwähnte **Jahrbuch** der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, dessen *25. Jahrgang* als einheitlicher **Jubiläumsband** 1904 bei Jul. Klinkhardt in Wien erschienen ist. Von besonderem Interesse und nicht zu jedermanns Freude dürfte der Artikel: Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg G. Lösche's sein. Auch die „Numismatischen Denkmale auf den Protestantismus in Oesterreich" entbehren nicht des Reizes; unter den Tafeln gefällt besonders die Jubiläumsschaumünze mit Maximilian II., Joseph II. und Franz Joseph I. und der Umschrift: Justitia regnorum fundamentum. Hernach folgen Arbeiten aus allen Kronländern und einige abschliessende praktische, bibliographische und dem Gesellschaftsbestand entnommene Angaben. Ein stattlicher Band von 435 S. gr. 8°. Unterdes ist auch der *26. Jahrgang* mit Weiterführungen begonnener Arbeiten und einer Reihe neuer Untersuchungen erschienen. Der freundlichen Einladung zum Festakt in der k. k. evang.-theol. Fakultät in Wien konnte der Redaktor leider nicht Folge leisten. An Interesse hat es wahrlich nicht gefehlt.

W. Stahl, Organist in Lübeck. **Geschichtliche Entwicklung der evang. Kirchenmusik.** Max Hesses illustr. Katechismen Nr. 33. VIII 85 S. 8°. Hesse, Leipzig 1903. Mk. 1. —.

Ein Examenkompendium für Lehrer als künftige Organisten; eine völlig unselbständige Zusammensetzung nach dem obligaten Kanon grösster Wertschätzung der alten Kirchentöne, des quantitierenden Rythmus, breiter Liturgie, katholisierender Form des Gottesdienstes und Geringschätzung des Einfachen, Volkstümlichen. Hs. G. Nägeli ist wie Silcher flach!! Der Versuch der Einführung eines 4-stimmigen Gemeindegesanges gescheitert!! Zwingli rangiert unter dem französisch-reformierten Psalter! Egli kennt Verf. nicht, Rink ist nüchtern u. s. w. Sonst knapp, klar und reichhaltig. *A. W.*

Der „gute Trunk" in den Lutheranklagen. Eine Revision. Von *H. Grisar S. J.* Separatabdruck aus dem historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXVI (1905). Herder & Co., München 1905. 29 S. 8°.

Wie macht es ein Jesuit, um mit dem Schein vollster Unparteilichkeit Luther der Trunksucht zu überführen? Er führt zuerst auf 5 Seiten eine Anzahl offenbar haltloser Verdächtigungen, völlig verfehlter „Belege" an und lässt sie (wie z. B. das gar nicht von Luther stammende: Wer nicht liebt . . .) fallen. In der „ungelehrten Antilutherliteratur" hat „ein neuerer Schriftsteller merkwürdigerweise aus Versehen" seine runde Behauptung der Trunksucht Luthers „an die echte, (aber aus mehrfachen Gründen kraftlose) Stelle des (Zeitgenossen und wütenden Feindes Luthers) Lemnius angehängt." Der Name des neuern Schriftstellers wird nicht genannt. — Sodann wird aus der Anlage zur Geselligkeit, den Warnungen an die Hausgenossen wegen der Aufpasserei und Übertreibung der Gegner und aus den von Luther so nachdrücklich bekämpften Trinksitten, dem „deutschen Laster", die erforderliche Stimmung erweckt, dass wohl an die Wahrheit der Anklagen geglaubt werden könnte; hübsch ist, wie die Trinksitten nicht zur Entschuldigung sondern zur Belastung des noch nicht behaupteten Privatlasters dienen, weil einer erst durch ganz ausserordentliche Leistungen auf diesem Gebiet die Kritik (auch der rabiatesten Gegner?) auf sich ziehen müsse, bei nur mittelmässigem Trinken aber jedenfalls zahlreiche Zeugen seiner Übertretungen fehlen würden. Die literarische Leistungskraft Luthers wird als Gegenmotiv genannt, aber dabei und besonders am Schluss die bekannte Weinrechnung über den 6-monatlichen Aufenthalt auf Koburg angeführt; das gäbe, auch wenn weder Schlosshauptmann und Boten zum Reichstag, noch Gesandte und Gäste und dabei Luthers grosse Gastfreundlichkeit und sein Behagen in zahlreicher Tischgesellschaft gerechnet werden müssten, auf den Mann $1^3/_4$ Liter pro Tag, in Wirklichkeit also viel weniger! Tatsächlich ist uns auch gerade für diese Zeit bezeugt, dass Luther jenen Koburger Wein wegen Kopfsausen bald mied und „keinen Verstoss gegen die Diät begangen hat". Die Kritik der Quellen der vorhandenen Anklagen wird als berechtigt proklamiert. Dann werden als protestantische Zeugen Musculus, Melanchton, Leo Jud und in gleicher Linie ein Vertreter der „Schwarmgeister" und der schon genannte Lemnius angeführt: entweder ausserordentliche Anlässe (der Gastlichkeit und einer Magenverstimmung, doch *nicht* der Trunkenheit!), oder gegnerische Beschuldigungen. Das sind die Zeugen aus dem „eigenen" Lager. Ein Italiener hat auf dem Konzil zu Trient allerlei Geschwätz aufgelesen (nach Grisar) und trotzdem soll ein Kern seiner Anklagen nicht zu beseitigen sein. Graf Hoyer von Mansfeld, der spätere Beschützer Witzels, und gar der treffliche und lautere

Legat Aleander sind Kronzeugen, endlich der Apotheker Landau zu Eisleben, welcher den Leichnam als von verdorbenen Säften erfüllt erklärt und dies mit einem bezeichnenden „man erzählt“ auf regelmässigen starken Weingenuss zurückführt. Endlich kommen Luthers eigene, für unsern Sprachgebrauch allerdings mehr als derbe Auslassungen zu Worte, das „Ich zech' auch“ und „dass ich zuweilen einen guten Trunk tue, . . . der den *melancholischen* Teufel verdreusst.“ Am gefährlichsten sind jedenfalls die Ermahnungen an den Adel, welche wenigstens der beständigen Völlerei wehren und einen gelegentlichen Rausch ihnen dann zu gute halten wollen. Des Mathesius entgleiste „Weinpredigt“ von 1553 wird als Abklatsch der Theorie des Meisters dargestellt, aber der Bedingung keinen Wert beigemessen, dass das erlaubte Trinken am nächsten Morgen am Beten, Studieren und Arbeiten nicht hindern dürfe. So kommt Grisar zu dem Resultat, dass die Theorie mindestens von sehr gefährlicher Indulgenz und die Praxis ebenfalls sehr ungünstig zu beurteilen sei. Quod erat demonstradum.

Nun liesse ich mir eine gewisse massvolle Kritik an Luthers Kapazität in Speise und Trank ganz wohl gefallen, wenn sie auch erwähnen würde, wie die nervösen Zustände des Reformators und die Überlast der Arbeit einen mässig gebrauchten Stimulus und Erfreuer wohl verständlich machen. Echt „jesuitisch“ dagegen ist die Stelle (S. 23 oben), wo dem neuen Glauben Lockerung der Busse und der guten Werke und systematisches und bewusstes Herabdrücken des christlichen Strebens unter das Niveau des Alltagslebens vorgeworfen und — das Gebot Christi dagegen ausgespielt wird: Nehme dein Kreuz auf dich, widerstehe dem Fleisch, sei nüchtern und wachsam! Das darf der Vertreter der Ablasskirche, der unfehlbaren Päpste à la Borgia angesichts der ethischen Früchte der Alleinherrschaft Roms dem Reformator vorwerfen! Dazu braucht es eine eiserne Stirn oder — blinde Augen. Regelmässiges Trinken heisst noch nicht: regelmässig betrunken sein und trotz der fröhlichen Kindtaufe zu Schweiniz und manchem nicht für die Gegner berechneten derbhumoristischen Worte ist Martin Luther immer noch kein unmässiger Mann gewesen, wohl aber ein starker Esser und Trinker; sein mächtiger Leib brauchte und vertrug beides. *A. W.*

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1906.

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

1. Zur Beartwortung vor 1. Januar 1907: *„Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?“*

2. Die *neue Preisfrage* zur Beantwortung vor 1. Januar 1908 lautet: *„Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?“*

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

(Die Preisaufgaben über Luthertum und niederländischen Protestantismus und über die jüdische Synagoge haben nur zu wenigen und ungenügenden Lösungen Veranlassung gegeben; ihre Autoren werden nicht genannt in der Beurteilung. Näheres steht bei der Red. der S. Th. Z. gern zu Diensten).

Zeitschriftenschau.

Protestantische Monatshefte. (D. J. Websky, Berlin). 1905. 12 Hefte zu je 3 Bogen. Schwetschke, Berlin. 8 Mk.

XI. Die Gottesbeweise I (Lüdemann). Schluss in No. XII. Die modernen Bemühungen, den naturalistischen Monismus mit einer religiös-sittlichen Weltanschauung zu vereinigen I (Graue). Schluss in No. XII. Der Untergang des Reiches Israel (Herrigel), Falsche Bescheidenheit (G. Karo).

XII. Paulus und die Parusie (Steck). Sie müssen (Schulz).

Monatsschrift f. kirchl. Praxis. (Baumgarten-Kiel). 1905. 12 Hefte zu je 3 Bogen. 6 Mk. Mohr, Tübingen.

XI. Klein und Gross (F. N). Über Individualismus (Max Friz). Ländliche Leseabende (Kaiser). Ein kirchlicher Katechumenat nach der Konfirmation (Burggaller). Gedanken über christliches Glauben und modernes Wissen (Kühnhold). Die kirchliche Chronik Baumgartens leuchtet weiter in das Ringen um bessere (resp. für und gegen die bisherige kirchliche) Frömmigkeit in Deutschland hinein.

XII. Weihnachten (Dorfpredigt v. Riehm). Das Evangelium (F. N.). Vom Hunsrücker Bauern (Schluss). Eine Bitte für unsere apologetischen Vorträge (Traub). Die Chronik setzt sich mit Hilligenlei auseinander; und mit den Angriffen des „gemeinschädlichsten Hetzblattes", des Reichsboten, sowie der kontinentalen Missionskonferenz etc.

Evang. Missions-Magazin, Im Auftrage des Basler Missions-Komite herausg. von *P. Steiner*, Basel. 12 Hefte zu 2½ Bogen kl. 8°. Missionsbuchhandlung, Basel 1905. 5 Fr. 60 = 5 M.

XII. Japan und Indien (Knittel). Eine M.-Reise im Kongogebiet (Leslie). Die M. auf dem Kolonialkongress.

1906 I. Zum 50. Jahrgang. Das Christentum als Weltreligion (Finckh). Falsche Propheten in der M. I (Büttner). Japans Einfluss auf China.

Zeitschrift für **Missionskunde und Religionswissenschaft,** Organ des allg. ev. prot. Missionsvereins, herausg. von Pr. D. A. *Kind*, Berlin. 12 Hefte zu 2 Bogen 8°. Evangelischer Verlag, Heidelberg 1905. 5 M.

X. Predigt an der 21. Jahresversammlung (Spinner). Eröffnungsansprache (Kind). Religiöser Chauvinismus in Japan (Schiller). Religion der alten Aegypter (Lehmpfuhl). Fortsetzung u. Schl. in Nr. 11 u. 12. Nachrichten. Jahresbericht 1904/05. (79 S. gr. 8°).

XI. Das Christentum die einzige Weltreligion (Furrer). Erinnerungen an die Entstehung unseres Vereins (Nippold). Literatur (Kind). Die M. auf dem Kolonialkongress. Aus Japan; aus China; Vereinsnachrichten.

XII. Die 11. kontinent. M.-Konferenz in Bremen (Kind). Die Japaner in der 3. Aufl. von Chantepie de la Saussaye (Haas). Bei den russischen Kriegsgefangenen in Japan (Schiller). Der Zweck des allg. ev.-prot. M.-Vereins (Harder). Japanische Kriegsgefangene. Japanische Frauenspiegel (Wendt).

Geloof en Vrijheid. (Glauben u. Freiheit) 2monat-Zeitschrift (Drijber, Klinkenberg, Leendertz u. Mallinckroodt). 6 Hefte zu je 6—7 Bogen kl. 8°. 38. Jahrgang. Storm Lotz, Rotterdam 1905. 5 holl. G. pro Jahr.

V. Was unterscheidet uns Evangelische in kirchlicher und systematischer Hinsicht geschichtlich von den Orthodoxen, was von den Modernen? (Rogaar). Ein Tag im französischen Parlament (Klinkenberg). Allerlei aus der Zeit.

VI. Gedichte von Nic. Beets (Kuiper). Rede bei der 25. Versammlung des niederländ. Gustav-Adolf-Vereins zu Breda gehalten (Mallinckrodt). Allerlei.

1906 I. Das Buch „Der Prediger" (Klinkenberg). Grotius' Gedicht auf den Tod des Arminius (Mallinckrodt). Betrachten und Bezeugen (Dreijber). Missionsbrief.

Die **Annales de Bibliographie théologique** besprechen die religionsgeschichtl. Volksbücher sehr anerkennend, namentlich Holzmann's Entstehung des N. T. und machen — ähnlich wie die Schw. Th. Z. — ihre Leser auf zahlreiche, in andern periodischen Publikationen erscheinende Arbeiten aufmerksam.

In *Rathmann's* **„Dienet einander"** finde ich seltener simsonische Kraftstellen wider die Ungläubigen, aber doch noch manche Geschmacklosigkeit. Z. B. wird für eine Beichtrede über Art. 8, 1—13 empfohlen:

Nichts kann ich vor Gott ja bringen,
Als nur dich, mein höchstes Gut.
Jesu, es muss mir gelingen
Durch dein rosinfarbnes Blut.

Böhmer's **Studierstube** nimmt an Reichhaltigkeit noch zu, namentlich an Controversen oder Darlegungen, welche sich an neue Bücher oder Zeitereignisse anknüpfen.

Bei **Aug. Frick,** Zürich II, ist vorrätig:

Christus und das Christentum

in Predigten dargestellt von
Conrad Wilhelm Kambli, Doktor der Theologie h. c.
Preis gebunden **Fr. 5.—.**

Das Evangelium von der Arbeit.

(Am Arbeitsmarkt. — Die Arbeit als Gottesdienst. — Vertrag und Vertrauen. Lohn und Leistung. — Das Herrenrecht. — Der Zukunftsstaat).
Von **Joh. Schlatter,** Pfarrer in Zürich-Wiedikon.
Preis broschiert Fr. 1.—.

Für unsere Kranken.

Eine Sammlung von Schriftabschnitten, Liedern, Gebeten und kurzen Betrachtungen, wie sie am Krankenbett gebraucht werden können.
Zusammengestellt von
J. Kägi, Pfarrer am Diakonissenhaus in Riehen b. Basel.
Zweite Auflage. — Preis gebunden Fr. 4.—.

Buchdruckerei Engo (A. Schaufelberger) Zürich II.

Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).[1])

Einleitung.

Die Beschränkung der in Frage kommenden Probleme auf das Gebiet der synoptischen Forschung.

1. *Die Bedeutung*, welche die Frage, ob die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst sind, *für das praktische Christenleben* hat, kann man sehr verschieden hoch einschätzen. Um zwei durchaus moderne Menschen zu nennen, so ist Friedrich Naumann an ihr viel weniger interessiert als Wilhelm Herrmann. Für Herrmann[2]) sind ja die Weisungen Jesu „Wegleiter zur Freiheit" und ist ihr „Geist das wahrhaft Lebendige auch in dem Leben unserer Zeit." Da wird man gründlich prüfen, was diesen Wegleitern die Richtung und diesem Geiste die Gestalt gegeben hat. Naumann[3]) aber sagt: „Nicht unsere ganze Sittlichkeit wurzelt im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben." Dann ist über den Wert unserer ganzen

[1]) Ursprünglich ist die Arbeit als Thema der Preisaufgabe von der theologischen Fakultät der Universität Zürich ausgeschrieben gewesen und mit Erfolg gelöst worden. Allerlei Umstände, teils persönlicher, teils sachlicher Natur, haben ihre im Preisstatut vorgeschriebene Veröffentlichung ungewöhnlich lange hinausgeschoben. Inzwischen habe ich die Ausführungen nach Kräften zu verbessern gesucht und lege hier eine Fassung vor, welche dem Preisgericht nicht zu Gesichte gekommen ist. Wenn ich auch hoffe, die Fassung sei des Studentenpreises würdig, so sei dennoch nachdrücklich darauf hingewiesen, dass über das im Drucke Vorliegende ein billigendes oder missbilligendes Urteil eines Preisrichters nicht besteht. — Nicht unerwähnt will ich lassen, dass ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. D. Paul Wilhelm Schmiedel an Wissen und Schulung das Meiste zu verdanken habe. Es mag auch in dieser Arbeit sich leicht ein Goldkörnlein finden, welches aus seinen Vorlesungen stammt und nun an die Öffentlichkeit kommt, ohne seinen Ursprungsort ausdrücklich zu nennen. [2]) Wilh. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch. 1904, S. 65. [3]) Bei Rolffs: Naumann und Frenssen. Theol. Rundschau, VIII., 1904, S. 233.

Sittlichkeit nichts ausgemacht, wenn man gleich weiss, welche Einflüsse bei der Ausprägung des Evangeliums sich geltend gemacht haben. Wird bei Herrmanns Auffassung die Frage nach dem Einfluss des Glaubens an die Nähe des Weltendes auf die religiös-sittlichen Ideen Jesu brennend, so hat sie bei Naumann nur einen Wert zweiten Ranges.

2. Aber *die Schwierigkeiten, welche sich der Lösung des Problems entgegenstellen* kann man nicht sehr verschieden einschätzen. Vielmehr ist es die allgemeine Meinung der Kundigen, dass sie sehr gross seien. Es handelt sich um ein Problem, welches im Zentrum der ganzen Forschung über das Leben und die Lehre Jesu liegt. Wer sich mit ihm beschäftigen will, muss zunächst eine ganze Reihe mehr peripherischer schon erledigt haben; und nur die Voraussetzung, er habe ihre richtige Lösung gefunden, gibt ihm Hoffnung und Aussicht, sich mit dem eigentlichen Problem erfolgreich zu beschäftigen. Das erschwert namentlich dem Anfänger die Arbeit sehr. Der Raum und das Vermögen, sich über jeden Punkt einlässlich zu äussern, fehlen. Die Möglichkeit, auf fremde Arbeiten als auf das, worauf man fusste, hinzuweisen, räumt die Schwierigkeit nicht aus dem Wege. Denn ist es auch selbstverständlich, dass ein jeder Anfänger von Andern abhängt, auf ihren Fundamenten und mit ihren Bausteinen baut und von ihnen lernen und empfangen muss, so würde der doch wenig von sich versprechen, dem es gegeben wäre, sich in vielen Fragen seiner Wissenschaft bedingungslos in seinen Positionen mit denen der Meister seiner Zeit, und wären es auch die grössten, zu identifizieren. Mag die Wissenschaft immerhin auf das Objektive hinstreben, wie es Künstlerindividualitäten geben muss, soll die Kunst gedeihen, so kann auch die Wissenschaft nicht bestehen, wo ihre Diener Kopisten statt Individualitäten sind.

3. So muss ich, ohne je mein Spezialproblem ausser Acht zu lassen, dennoch versuchen, *meine Stellung zu dem ganzen Komplex von neutestamentlichen Problemen*, in welchen es einzureihen ist, und zu der Beschaffenheit seines Zusammenhanges mit ihnen darzulegen. Von den beiden Grundvoraussetzungen, welche das Thema enthält — die Existenz eines religiös-sittlich bedeutsamen Jesus und die Beschränkung auf die drei ersten Evangelien da, wo es sich darum handelt, Jesu religiös-sittliche Ideen zu erheben — genügt es, in einem kurzen Worte zu reden. Wenn auch die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, besonders wenn man ausserchristliche als unbefangene fordert, an Zahl und Wert sehr zu wünschen übrig lassen, so steht mir doch die

Geschichtlichkeit Jesu über allem Zweifel[1]). Wer aber diese Position einnehmen darf, der kann es wagen, gleich noch einen Schritt von äusserster Bedeutung weiter zu gehen. Wenn Jesus überhaupt gelebt hat, so unterliegt es nicht dem leisesten Zweifel, dass er eine religiös-sittlich überaus bedeutende Erscheinung in der Weltgeschichte gewesen ist. Wer dafür einen Beweis wünscht, der studiere nur den Wiederschein seines Lichtes bei der christlichen Urgemeinde und besonders bei Paulus. Ebenso gewiss ist es, dass man die religiös-sittlichen Ideen Jesu nirgends anders als in den drei ersten Evangelien erheben kann. Ausserhalb des Neuen Testamentes wird sie niemand suchen. Innerhalb des Neuen Testamentes aber kommen, abgesehen von einzelnen Stellen wie Act. 20, 35, I. Kor. 7, 10 und Jac. 5, 12, als grössere Perikopen oder gar eigene Schriften nur die Evangelien in Betracht. Unter diesen vier Schriften ist der Sondercharakter des Johannesevangeliums allgemein anerkannt. Es wird wenig Theologen geben, welche die völlige Differenz des vierten von den drei ersten Evangelien noch in Frage stellen[2]). Aber diese Erkenntnis genügt vollkommen, um Untersuchungen über die religiös-sittlichen Ideen Jesu, welche in den Synoptikern vorliegen, ohne Berücksichtigung des vierten Evangeliums als wissenschaftlich berechtigt und methodisch einwandfrei zu erweisen. Da ich indessen an geeigneten Punkten mir auch abschliessende Urteile über die religiös-sittlichen Ideen Jesu nicht versagen werde, so sei ausdrücklich bemerkt, dass ich es weder für möglich noch für erlaubt halte, wenn man aus dem vierten Evangelium über die geschichtliche Verkündigung Jesu Daten gewinnen will. Was das Johannesevangelium darbietet, sind Strahlen der Erscheinung Jesu, welche durch ihre Brechung in einem äusserst subjektiven, Geschichte negierenden Medium vollständig verändert worden sind. Über den geschichtlichen Wert des vierten Evangeliums muss man sagen, dass in ihm nur geschichtlich ist, was durch ein ausserjohanneisches Zeugnis gestützt wird[3]).

---

[1]) Vgl. die Zusammenfassungen von Otto Schmiedel, die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung, 1902, S. 8—13 und Paul Wernle, die Quellen des Lebens Jesu = Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 1. Heft, 1904, S. 3 f.

[2]) Vgl. Fritz Barth, das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien = Bœhmers und Kropatschecks Biblische Zeit- und Streitfragen, 1. Serie, 4. Heft, 1905 und dazu Paul Wernle, Eine Verteidigung der Echtheit des Johannesevangeliums = Kirchenblatt für die reformierte Schweiz vom 26. Aug. 1905, S. 139 f. [3]) Dazu Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, S. 14—31 und P. Wilh. Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten = Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 8. u. 10. Heft, 1906.

4. So sind denn *alle Probleme*, mit denen wir es zu tun haben werden, *auf das Gebiet der synoptischen Forschung beschränkt.* Aber diese synoptische Forschung enthält ja selbst wieder einen ganzen Knäuel von Problemen. Die Synoptiker sind griechisch geschrieben, und Jesus sprach aramäisch. Dieses Übersetzungsproblem ist verhältnismässig noch das leichteste und einflussloseste.[1]) Die Synoptiker bieten uns drei Evangelien, und wir erwarten nur eines. Dazu werden wir uns bald noch kurz äussern müssen. Diese drei Synoptiker stimmen weder ganz überein noch weichen sie ganz von einander ab. Sie differieren in ganz wichtigen Punkten (die Worte am Kreuz, die Abendmahlsfeier, das sehende und hörende Publikum der himmlischen Erscheinungen bei der Taufe Jesu) und haben den letzten Buchstaben gemeinsam in ganz gleichgültigen Punkten. So muss in die Abhängigkeit der Evangelien von einander Licht gebracht werden, und es ergibt sich die Tatsache, dass es keineswegs einfach und ohne Vorarbeit möglich sein wird. die religiös-sittlichen Ideen Jesu aus den drei ersten Evangelien zu erheben. Wo mehrere Berichte über dasselbe Faktum und Diktum vorhanden sind, da stellt sich vielmehr die Aufgabe, das Ursprüngliche erst noch zu ermitteln, und wo blos ein einziger Bericht vorliegt, da wird es nötig, ihn auf seine Geschichtlichkeit hin zu untersuchen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass mit dem literarisch Primären noch nicht das historisch Primäre gegeben ist. Es kann von vornherein ein Wort oder eine Tat Jesu zum ersten Male so aufgeschrieben worden sein, dass sich der Sachverhalt und die Form der Aufzeichnung nicht mehr decken. Das kommt täglich vor.

---

[1]) Immerhin wird man nicht, wie Wernle (die synoptische Frage, 1899, S. V f. u. 233) getan hat, die synoptische Forschung mit „dem Entstehen und der Verwandtschaft *griechischer* Schriften allein" sich beschäftigen lassen. Vgl. Wellhausen, dessen Evangelienerklärungen überhaupt eine nachhaltige Wirkung üben werden, zu Lc. 4, 25 - 27 (das Evangelium Lucä übersetzt und erklärt, 1904, S. 11). Freilich stehen wir in den Untersuchungen zum Übersetzungsproblem noch im Anfang. Das ist selbst bei Wellhausens Erklärungen, so bahnbrechend sie gerade auf diesem Punkte sind, noch spürbar. So schreibt er zu Mt 3, 12 „*οὗ . . . . αὐτοῦ* ist semitisch; man wundert sich, dass nicht auch in 3, 11 das Pronomen auf das Relativum folgt." Wirklich sagt Mt 3, 11 trotz *οὗ . . . χειρὶ αὐτοῦ* in 3, 12 *οὗ . . . . τὰ ὑποδήματα* gegenüber *οὗ . . . . τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* bei Lc (3, 16). Also ist Mt in 3, 11 gut griechisch, in 3, 12 „semitisch" stilisiert. Da steigen einem doch Zweifel auf, ob das wirklich „semitisch" ist, und mit Wellhausens Bemerkung zu 3, 11 „*Αὐτός* ist הוּא" weiss man gar nichts anzufangen. Ist *οὗ . . . αὐτοῦ* auch für neutestamentliches Griechisch schwerfällig, so ist *αὐτός* ganz gutes Griechisch. Zu sagen, dass es syrisch הוּא heisse, hat also gar keinen Wert.

Wenn dann auch diese erste schriftliche Form noch Weiterbildungen erfuhr, so hat man das wirkliche Geschehnis noch nicht dadurch wieder gewonnen, dass man die Weiterbildungen auf ihre erste literarische, natürlich einfachere Form zurückführte. Es kann aber auch, nachdem zuerst ein übermalter Bericht aufgenommen worden ist, dann in ein zweites, späteres Evangelium aus der mündlichen Überlieferung heraus ein einfacherer, ungeschminkter, geschichtstreuer Bericht aufgenommen werden. Immer muss mit diesen Möglichkeiten gerechnet werden, und es verdient die genaueste Beachtung, dass literarisch Primäres durchaus nicht notwendig historisch Primäres ist. Aber andrerseits leuchtet ein, dass man nur dadurch zu historisch Primärerem und Primärem kommen kann, dass man das literarisch Primäre zu ermitteln sucht. Ohne klare Stellung zu dem synoptischen Problem, dieses als literarisches verstanden, lassen sich die religiös-sittlichen Ideen Jesu nicht erheben. Es ist deshalb nötig, zunächst in einem ersten Teile das literarische synoptische Problem so zu behandeln, dass sich Jesu religiös-sittliche Ideen erheben lassen. Ein zweiter Teil wird sich mit der Erhebung derselben Ideen als geschichtlichem Problem zu beschäftigen haben. Hier wird es sich um Schichtung und Verbauung des Materials handeln, das der erste Teil geliefert hat. Erst der dritte und die auf ihn folgenden Teile können dann mit einiger Sicherheit von Jesu Glauben an das nahe Weltende, seiner Form, seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit und seinem Einfluss auf die religiös-sittlichen Ideen, welche dann darzustellen sein werden, handeln. Beginnen wir nun mit dem Fundamente dieser Probleme, die sich auf dem Boden der synoptischen Forschung aufeinander türmen.

Erster Teil.

Das literarische synoptische Problem, als Vorbedingung für die Erhebung der religiös-sittlichen Ideen Iesu.

I. Der rechte Ausgangspunkt bei Versuchen, das synoptische Problem zu lösen.

1. Es ist auf die mannigfachste Weise versucht worden, das Gemisch von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, welches sich im *Verhältnis der Synoptiker* zu einander zeigt, zu erklären. Das Einfachste wäre, wenn es sich so erklären liesse, dass in der mündlichen Überlieferung durch immer wiederholtes Aufsagen

und Einüben[1]) die drei Typen ausgebildet wurden, welche dann nur noch in griechischer Sprache aufgezeichnet zu werden brauchten, um unsere Evangelien zu sein. Allein, weder diese Theorie von mündlicher Tradition noch die, dass der zweite Evangelist das Werk des ersten, der dritte das des zweiten oder des ersten oder beider zusammen benutzte, liess sich halten. Es ist sicher, dass sich unsere Evangelien auf Quellen stützen, d. h. auf von ihnen aufgenommene Schriftstücke, welche nicht alle unsern Evangelien entsprechen.

2. Immer mehr wird nun diese allgemeine Annahme in der speziellen Form der *Zweiquellentheorie* vertreten. Diese Zweiquellentheorie besagt, dass einmal ein grosser Teil des Inhaltes von Mt sowohl, als auch von Lc einfach das Markusevangelium ist. Was dann Lc und Mt über Mc hinaus gemeinsam haben, wird einer griechischen Redequelle zugeschrieben, welche man gern die Logia nennt. Ausserdem haben Mt und Lc, jeder für sich, noch eine Anzahl besonderer Abschnitte, die man als ihr Sondergut bezeichnet. Diese Zweiquellentheorie hat eine grosse Anzahl von Tatsachen für sich, vermag die meisten Fragen des synoptischen Problems befriedigend zu erklären, und ist als Theorie für das literarische Verständnis der Synoptiker mit einigen Korrekturen gewiss annehmbar. Allein sie kann nicht der Ausgangspunkt unserer Untersuchungen sein. Der Inhalt der Evangelien kann gewiss doch nur dann unter dem richtigen Gesichtswinkel betrachtet werden, wenn man ihn nicht betrachtet als Teil einer Quellenschrift, von der wir nichts mehr haben, sondern als Teil des Evangeliums, in dem er steht. *Der richtige Ausgangspunkt für alle synoptische Forschung ist einzig das früheste Evangelium als Ganzes.*

3. Es ist klar, dass die drei Evangelien einmal getrennt von einander existiert haben. Darüber werden wir weiter unten noch einiges zu äussern haben. Es leuchtet auch ein, dass nicht alle drei Evangelien gleichzeitig entstanden sind. Gerade die Vertreter der Zweiquellentheorie[2]) führen ja „durch die vierfache

---

[1]) Eine genaue Parallele bietet die Sokratesforschung. Noch Herman Nohl, Sokrates und die Ethik, 1904, S. 67 unterm Strich, sagt: „Sokrates muss eben selbst seine Dialoge mit andern schon kunstgemäss wiedererzählt haben." Es wäre überhaupt eine höchst instruktive Studie, einmal den Vergleich durchzuführen, wie die Sokratesforschung und die Jesusforschung vor parallele Probleme gestellt sind und methodologisch gleich vorgehen müssen. [2]) Es sei hier ein für allemal auf Paul Wernle, Die synoptische Frage, 1899 hingewiesen. Ich werde das Buch im Folgenden einfach als „Wernle" zitieren. In mehreren historischen Punkten hat sich Wernle inzwischen korrigiert in seiner Schrift: Die Quellen des Lebens Jesu, 1904. Diese Schrift zitiere ich im Folgenden als „Wernle, Quellen".

Reihe von Gründen: Stoff, Disposition, Sprache, Gehalt"[1]) den Nachweis, dass Mc in Mt und Lc enthalten ist. Gelingt es nun, den *Charakter des zweiten Evangeliums* als Ganzen zu erfassen und dann festzustellen, wie mit seinem Charakter der des ersten und dritten übereinstimmt und nach welchen Richtungen hin er davon abweicht, so ist festgestellt, was die Evangelien sein wollen. Es ist dann von jeder Perikope gleichsam die ihr innewohnende Idee festgestellt, und erst so lassen sich die Berichte recht würdigen. Von da aus hat es dann Wert und Gewinn, zu den Quellen zurückzugehen. Es muss also die Aufgabe der synoptischen Forschung sein, zunächst den Charakter der Evangelien festzustellen zu suchen. Das Markusevangelium als erster Repräsentant verdient dabei die meiste Beachtung. Auch ist hier die Untersuchung wegen seiner grössern Kürze und deshalb auch Übersichtlichkeit und wegen seiner von der Zweiquellentheorie behaupteten und nachzuweisen versuchten Einfachheit am leichtesten.[2])

II. Das Markusevangelium und die beiden andern Evangelien als Einheiten betrachtet.

1. Über Markus lassen sich zunächst *einige Feststellungen* von unzweifelhafter Sicherheit machen[3]). *a) Der kanonische Markus,*

---

[1]) Wernle, Quellen, S. 47. [2]) Über die synoptische Frage als Ganzes vgl. P. Wilh. Schmiedel, Encyclopädia Biblica, edited by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Artikel Gospels. 1901 §§ 108—157, über die Theorie von der mündlichen Überlieferung § 115, über die Entlehnungstheorie §§ 116, 127 über die Logia §§ 120, 122, über die Zweiquellentheorie § 121, über die mannigfachsten Kombinationen von Theorien § 125. Schmiedel bestreitet (§ 116 d, e und § 119), dass Mc eine der beiden Hauptquellen von Mt und Lc sei. In der Tat gelingt es ihm, Stellen aufzuzeigen, wo Mc gegenüber den beiden andern sekundär ist. Deshalb einen „Urmarkus" anzunehmen, erscheint mir zu gewagt. Grösser als der kanonische kann er nicht gewesen sein. Weshalb sollte man in einem Evangelium befindliches Traditionsgut gestrichen haben? Dass er kleiner als der kanonische gewesen sei, hat Wernle an den neun Punkten, wo man diese Annahme mit positiven Vermutungen begründen könnte, m. E. zutreffend wiederlegt (S. 215—217). Da ich nun mit Schmiedel § 128 und Wellhausen zu Lc. 4, 25—27 gegen Wernle (S. 223 und Quellen S. 58 f.) „Quellen der Quellen" nicht blos annehme, sondern glaube nachweisen zu können, so ist dennoch die Annahme berechtigt, dass Mc das frühste fertige Evangelium ist. Wem das zu kühn erscheint, der mag aus dem Grunde ein Operieren mit Mc im folgenden Abschnitt erlauben, weil Mc kürzer, übersichtlicher und auf jeden Fall von grösserer Einfachheit der Komposition ist als Mt. und Lc [3]) Hier seien einige Vermutungen zum Texte mitgeteilt, die auf die weitere Untersuchung ohne Einfluss sind. 2, 15 lese ich ἦσαν γὰρ πολλοὶ οἱ ἠκολούθουν αὐτῷ. Einem Abschreiber ist οἱ in πολλοί verschwunden, man fügte dann per coniecturam καί ein. 11,22 lese ich ἔχετε πίστιν

der auf uns gekommen ist, umfasst die Masse 1, 1 – 16, 8. Was an weitern Schlüssen überliefert ist, ist samt und sonders zweifelhaftes Gut. 16, 1—8 bildet auch einen ganz guten Abschluss der Schrift. Man darf nicht vergessen, dass sie für die Gemeinde bestimmt ist und in ihr gelesen wurde. Uns reizt der Vergleich mit den Schlüssen der übrigen Evangelien zu der Annahme, auch im Markusschluss sollten eigentlich Erscheinungen des Auferstandenen berichtet sein. Offenbar unterstanden auch die Verfasser der unechten Schlüsse dem Anreize dieses Vergleiches, den sie, einer spätern Zeit angehörig (vgl. nur im kürzesten Schlusse die Wendung *τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*), wohl machen konnten. Aber die Gemeinde, für welche das Evangelium geschrieben war, kannte wohl noch Erscheinungen des Auferstandenen in ihrer eigenen Mitte und huldigte der gleichen Theorie wie Paulus, der die Erscheinung, welche ihm geworden ist, ganz unbedenklich und vorbehaltslos denen des Petrus und der andern, welche in den andern Evangelien schon eine besondere, höhere Wertung erfahren, gleichsetzt (1. Kor. 15, 5—9). Ist das richtig und sind die Erscheinungen des Auferstandenen noch zu erlebendes Gut für die Lesegemeinde des zweiten Evangeliums, dann bildet 16, 7 f. einen genügenden, vollauf befriedigenden Abschluss des Evangeliums.[1]) Auch scheint ja der Schluss: *καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ* geradezu die Möglichkeit, dass dahinter noch von Erscheinungen geredet werden solle, auszuschliessen. So kann ich Wellhausen nur beistimmen, wenn er sagt: „Mit 16, 8 endet das Evangelium Marci. Es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme".[2]) Aber wie dem auch sei, unsere Lage ist die, dass wir 1, 1 – 16, 8 als abgeschlossene Einheit vor uns haben. Mit ihr ist im Folgenden zu operieren. *b)* Die Fragen, welche nun zunächst eine Antwort erheischen, sind die: was will die Schrift sein, und wem will sie dienen? *Ungeeignet zu ihrer Entscheidung ist* 1, 1 *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ κτέ.* Diese Worte beziehen sich entweder nur auf die ersten paar Verse; dann besagen sie nichts für das

---

θεοῦ; statt *θεοῦ*. Jesus tut eine halb ironische Frage. Ebenso lese ich 16, 6 *ἐσταυρωμένον*; statt *ἐσταυρωμένον*. Ähnlich schlägt Theod. Zahn, Einleitung, II. S. 307 vor, Mt. 8, 7 *θεραπεύσω αὐτόν*; statt *αὐτόν* zu lesen. 2, 14 lese ich *παράγων ἐκεῖθεν εἶδεν*; vgl. Mt 4, 21, besonders aber 9, 9. 27. Vor *εἶδεν* konnte von einem Diktatschreiber, so gut wie von einem Abschreiber *ἐκεῖθεν* gut ausgelassen werden. Die Lücke spürt jeder Leser.

[1]) Anders Wernle nach S. 223 „An der Vollendung der Schrift ist Mc selbst verhindert worden." [2]) Wellhausen, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, 1903, S. 146.

ganze Buch. Oder sie sind eine Überschrift, die bei Vereinigung des zweiten mit dem ersten Evangelium hinzutrat. Dann sind sie ganz wertlos. Oder 1, 1 fing ursprünglich an: *εὐαγγέλιον κτέ*, und unsere heutige Form entstand durch den Zusatz *ἀρχή* bei Vereinigung mit dem ersten Evangelium. Dann ist auch noch nichts gewonnen. *Εὐαγγέλιον* kann dann ein Ausdruck für „Lehre Jesu“ im weitern Sinne, also mit Einschluss des „Lebens Jesu“ sein, wie andere Ausdrücke *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* 1, 14, *τὸ εὐαγγέλιον* 1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9 (*αἱ γραφαὶ καὶ*) *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ* (?) 12, 24, *ἡ διδαχὴ αὐτοῦ* (*τ. ε. Ἰησοῦ*) 1, 22. 4, 2. 11, 18. 12, 38, *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* 1, 27, *ὁ λόγος* 2, 2. 4, 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 33, besonders 33, *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 7, 13, *οἱ ἐμοὶ λόγοι* 8, 38, *οἱ λόγοι μου* 13, 31, *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ* 12, 14, *ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* 7, 8. 9 das wohl auch sind. Sachlich ist damit nichts gewonnen. Auch fehlt es vollständig an einer Stelle, die ein ähnliches Licht gäbe, wie Lc 1, 1—4 über Entstehung und Zweck des dritten Evangeliums. Die Leser müssen also ohnehin gewusst haben oder aus dem Anfang haben erkennen können, was die Schrift sein wollte. Schon das schliesst mit ziemlicher Sicherheit aus, dass sie ursprünglich für Nichtchristen bestimmt war, mag man sie auch später solchen, auch noch ohne dass sie mit den andern Evangelien vereinigt war, in die Hand gegeben haben. *c)* Sicher ist, dass die Schrift *kein Evangelium* in dem Sinne sein will, den wir mit diesem Worte zu verbinden geneigt sind. Weder die Lehre noch das Leben Jesu will sie darstellen. Wer das Gegenteil behaupten möchte, bedenke, was er tun will. Wenn man annimmt, Mc wolle das Leben oder die Lehre Jesu oder gar beide darstellen, so unterzieht man sich unausbleiblich der Folgerung, dass Mc. von allem dem, was die beiden andern Evangelien über ihn hinaus vom Leben und von der Lehre Jesu berichten, nichts mehr habe erfahren können. Eine ungeheuerliche Folgerung! Und doch muss Mk, wenn man ihm jene Absicht zuschreibt, getan haben, was in seinen Kräften stand, um so viel als möglich zu erfahren und alles mitteilen, was er erfuhr. Aber ein Blick ins Evangelium genügt, um die Annahme unmöglich zu finden. Gerade Mc zeichnet sich unter den Synoptikern durch ein summarisches, andeutungsweises Berichtsverfahren aus. Ein schönes Beispiel für das Summarische des Mc-Berichtes findet sich 4, 2: „und er lehrte sie oft in Gleichnissen und sagte (unter anderm) in seiner Lehre“; 1, 14 „und nachdem Johannes überliefert war“, setzt voraus, dass für die Leser diese blosse Andeutung genügt. Jesus geht *τοῖς σάββασιν* „Samstags“ in die Synagoge, um zu lehren (1, 21). Die Berufung des Simon, des Andreas, Jakobus

und Andreas könnte kaum summarischer erzählt sein, als sie es ist (1, 16–20). „Und er ging wieder (einmal) in eine Synagoge“ (3, 1). Zwar behauptet Wellhausen zutreffend: „Das aramäische Äquivalent[1]) für *πάλιν* bedeutet nicht blos *abermals*, sondern auch *weiter*, *darauf*“, aber es ist fraglich, ob es bei Mc an den meisten Stellen so heissen soll und muss. *d)* Es handelt sich nämlich in Mc. bei *πάλιν*, ebenso wie bei *εὐθύς*, um mehr als um einige singuläre Stellen, es handelt sich um *zwei Stileigentümlichkeiten*. Gehen wir auf sie einen Augenblick ein. Von 41 Stellen[2]), wo sich in Mc zwischen 1, 9 und 15, 1 das *εὐθύς* findet, scheiden wir alle die aus, wo die Sachlage ein *εὐθύς* geradezu fordern oder doch erwarten lässt[3]); es sind ihrer fünfundzwanzig, sodass noch sechzehn Fälle bleiben. Diese sind derart, dass es teils unnötig ist, das unverweilte Eintreten der neuen Handlung ausdrücklich anzugeben, teils unbegreiflich, weshalb das Erzählte so unter die Signatur der Plötzlichkeit gestellt werden muss, teils sogar in hohem Masse unwahrscheinlich. Sofort als Jesus in der Taufe aus dem Wasser emportaucht, sieht er die Himmel

---

[1]) Zu Mc 15, 13. Dort passt die Bedeutung „darauf“ allein gut. Gemeint ist als das aramäische Äquivalent ohne Zweifel תוב, siehe C. Brockelmann, lexicon syriacum, 1895, S. 394 a, der bemerkt: passim in inscriptionibus librorum „porro“. Aber gerade Friedrich Schulthess, lexicon syropalaestinum, 1903, S. 219 a hat bei 14 Belegen für תוב nur die Bedeutungen rursus, iterum, bei 33 Belegen für תובן nichts anderes Schulthess aber ist sonst Wellhausens Kronzeuge, denn auf das Syropalästinische kommt es an. [2]) So viele *εὐθύς* (*εὐθέως*) finden sich nämlich in dem von Eberhard Nestle herausgerechneten Texte. Es sind die Stellen 1, 10. 12. 18. 20. 21. 23. 28. 29. 30. 42. 43. 2, 12. 3, 6, 4, 5. 15. 16. 17. 29. 5, 2. 29. 30. 42 (2). 6, 25. 27. 45. 50. 54. 7. 25. 35. 8, 10. 9, 15. 20. 24. 10, 52. 11, 2. 3. 14, 43. 45. 72. 15. 1. Gegen Nestle hat D ein *εὐθύς* an drei Stellen: 1, 31, wo man es in der Tat erwartet, 2, 2 und 5, 13. Wichtiger ist, dass es D an 9 Stellen gegen Nestle streicht: 1, 10. 29. 4, 16. 6, 25. 50. 7, 35. 9, 20. 14, 43. 45. In 2, 2 und 7, 35 sind auch andere Zeugen an der Abweichung von Nestles Textgestalt beteiligt. In 5, 2 lässt B gegen Nestle das Wort fort. Die Zahl der durch irgend einen Hauptzeugen überhaupt gebotenen *εὐθύς* beläuft sich also auf 44, die Zahl daraus, die nach allen Streichungen bleiben, auf 34. Im Ganzen zeigt sich also innerhalb der wenigen Kodices, die an der Konstituierung von Nestles Texten besonders beteiligt sind, wenn man D hinzunimmt, eine Tendenz zur Weglassung gegenüber Nestles Text. Das beruht auf dem gesunden Empfinden, dass diese vielen *εὐθύς* auffällig sind. [3]) 1, 18 sie liessen sofort ihre Netze und folgten ihm; 1, 28 sofort erscholl das Gerücht von ihm; 1, 42 sofort ging der Aussatz von ihm: 2, 12 sofort hob er sein Bett auf und ging hinaus; 3, 6 sofort hielten die Pharisäer mit den Herodianern einen Rat; 4, 5 weil der Boden nicht Tiefe hatte, ging der Same sofort auf; 4, 15 der Satan kommt sofort; 4, 16 wenn sie das Wort hören, nehmen sie's sofort mit Freuden auf; 4, 17 in Verfolgung . . . . nehmen sie sofort Anstoss; 4, 29 sofort sendet er die Sichel; 5, 29 sofort vertrocknete der Quell ihres Blutes; 5, 30 sofort spürte

aufgerissen und den Geist niedersteigen (1, 10).[1]) Schon Mt und Lc haben dieses „sofort“ seltsam gefunden; Mt sagt deshalb „Jesus aber stieg, als er getauft war, sofort aus dem Wasser empor“; andere werden auch nicht darin geblieben sein. Lc ist noch kühner; er bestreitet stillschweigend das εὐθύς, indem er, wie es ihm am Herzen liegt, Jesus erst noch beten lässt, ehe die Tauferscheinung kommt (Mt 3, 16, Lc. 3, 21). D streicht das sofort. „Und sofort trieb ihn der Geist in die Wüste“ (1, 12). Warum diese unverständliche Hast, die weder bei Mt noch bei Lc Billigung gefunden hat? „Und sofort berief er sie“ (1, 20).[2]) Worin hat dieses sofort seine Begründung? „Und sofort des Sabbats lehrte er in der Synagoge“ (1, 21). „Und sofort war in der Synagoge ein Mann mit einem unreinen Geiste“ (1, 29). Beide Male beseitigt Lc die εὐθύς. Das zweite Mal bezieht es Wellhausen vielleicht richtig logisch auf „und er schrie“. Aber nun liest man wieder „Und sofort, als sie aus der Synagoge hinausausgegangen waren, gingen sie in das Haus des Simon“ (1, 29). Auch hier wissen die Parallelen nichts von εὐθύς. Weshalb es gesagt ist, versteht niemand, sowenig wie im folgenden Vers: „Simons Schwiegermutter lag fieberkrank darnieder, und sofort sagen sie ihm von ihr.“ Neues Schweigen der Parallelen und selbst Wellhausens, der 1, 29 wieder seine unwörtliche Konstruktion mit „sobald“ (siehe die Note zu 1, 20) anwendet. „Und er fuhr ihn an und hiess ihn sofort hinausgehen“ (1, 43). Man könnte dazu schweigen, wenn nun nicht nach dem sofortigen Be-

---

Jesus an sich, dass die Kraft von ihm ausgegangen war; 5, 42 sofort stand das Töchterlein auf; 6, 25 und sofort ging sie hinein und forderte vom König; 6, 27 und sofort sandte der König und befahl; 6, 50 er aber redete sofort mit ihnen; 7, 25 aber sofort, als die Frau von ihm hörte, kam sie; 7, 95 sofort war das Band seiner Augen gelöst; 9, 20 und sofort zerrte ihn der Geist hin und her; 9, 24 und sofort schrie der Vater; 10, 52 und sofort sah er wieder; 11, 9 und sofort schickt (andere: wird schicken: ἀποστελεῖ) er ihn wieder hieher; 14, 45 und als er (Judas) kam, trat er sofort hinzu und spricht zu ihm; 14, 72 und sofort schrie der Hahn zum zweiten Male; 15, 1 und sofort in der Frühe hielten die Hohenpriester . . . . eine Ratssitzung.

[1]) Auch Wellhausen bezieht εὐθύς, das er מחרא gleichsetzt, auf das Hauptverb, nicht auf das Partizip; z. St. [2]) Wellhausen z. St. beseitigt die Schwierigkeit, ohne sie zu lösen, indem er übersetzt: „Und sobald er sie rief, liessen sie ihren Vater . . . . und gingen hinter ihm her.“ So wie diese Übersetzung die Sache auffasst, konnte kein Grieche das Griechische auffassen. Sonst hätte auch Mt nicht εὐθύς bei ἐκάλεσεν weggelassen, um es als εὐθέως bei ἀφέντες wieder zu bringen (4, 21 f.). Wenn aber eine aramäische Grundlage des Mc die Wellhausensche Auffassung, die natürlich rationaler ist, geboten hätte, so wüsste niemand, wie Mc zu seiner Entstellung gekommen sein sollte.

fehl hinauszugehen eine ganze Rede — mit dem Masse der Gedrängtheit des Mc gemessen wenigstens — den folgenden Vers füllte. Wieder bewährt sich die Korrigierkunst der Parallelen in der für uns unangenehmsten Methode — im Auslassen und Stillesein.[1]) „Sofort trat ihm ein Mensch entgegen“ (5,2). Die beiden Seitenreferenten lassen's weg. „Und sie entsetzten sich sofort in grossem Entsetzen“ (5, 42 das zweite *εὐθύς*). Auf Effekt hin ist das nicht geschrieben. Der wäre ohne „sofort“ grösser, was Lc wohl gewusst hat. „Und sofort nötigte er seine Jünger in das Schiff zu steigen“ (6, 45). „Und sofort erkannten sie ihn“ (6, 54). „Und sofort stieg er ein“ (8, 10). „Und als sie ihn sahen, geriet die ganze Menge in Bestürzung,[2]) sie liefen herbei und begrüssten ihn“ (9, 15). Die Parallelen lassen den Vers, mit dem sie nichts anzufangen wissen, aus. „Und sofort, wenn ihr in es (das Dorf) hineinkommt“ (11, 2). Wellhausen bezieht hier *εὐθύς* auf *εἰσπορε νόμενοι* und übersetzt: „gleich beim Eingang“, wie schon 1, 21 *εὐθὺς τοῖς σάββασιν* „gleich am Sabbat“, was nach S. 11 bedeutet: am nächsten Sabbat. Doch rechnet er selbst nicht ernstlich mit dieser Möglichkeit. Dazu kommt auch, dass Lc das *εὐθύς* beseitigt hat, anders Mt. „Und sofort, als er noch

---

[1]) Das synoptische Problem wäre viel einfacher anzufassen, wenn die Synoptiker, wo sie einander korrigieren — und das tun sie gewiss — auch verbatim sagten: wir korrigieren hier. [2]) Das rechte deutsche Wort für *ἐκθαμβεῖσθαι* und *ἐκθαμβηθῆναι* ist noch nicht gefunden. Wilke-Grimms Clavis ist zu diesem Worte auffallend kurz und unvollständig. Wie wohl in *θάμβος* auch das Moment des Staunens stecken kann (Beweis: Act 3, 12 *τὶ θαυμάζετε* nach 3 10 *θάμβους* und 11 *ἐκθαμβοι*), ist doch „staunen“ nicht die richtige Bedeutung. Was das Wort eigentlich bedeutet, besagt am am besten Mc 10, 24 zusammen mit 14, 33. Als Jesus es für überaus schwierig erklärt, dass ein Reicher ins Reich Gottes komme, da sind die Jünger „in Staunen und Schrecken betroffen.“ Sie hören Neues, Unerwartetes, darum staunen sie; sie hören Gewaltiges, Schreck-Einjagendes, darum lähmt sie der Schreck. Jesus in Gethsemane weiss nicht, was er tun soll (*ἀδημονεῖ*) und steht im Banne der Schrecken, die jetzt über ihn kommen werden. Von den drei Momenten des Begriffes *ἐκθαμβεῖσθαι*, die ich glaube annehmen zu sollen: Staunen, Schrecken und Gelähmtheit, Befangenheit in ihrer Folge, tritt hier 14, 33 das erste zurück. Ebenso ist es 10, 32, wo die Jünger noch wie gelähmt und benommen von der Botschaft, dass Jesus nach Jerusalem ziehe, um dort zu sterben, ihm folgen. Ebenmässig gemischt sind Schrecken und Staunen an Stellen wie 1, 27 (dazu *θάμβος* Lc 4, 36) und 16. 5. Das Staunen mag mehr im Vordergrund, der Schrecken mehr im Hintergrund stehen in 9, 15. Ebenso ist es Lc 5, 9; doch zeigt 10, dass Schrecken und Furcht nicht völlig fehlen. Bei Holtzmann, Wellhausen (in den Kommentaren) und bei Weizsäcker (in der Übersetzung des Neuen Testamentes) finden sich als deutsche Wiedergaben: staunen, zittern, erschrecken, zusammenschrecken, stutzen, bestürzt sein, betroffen sein, überwältigt werden. Die beiden ersten sind unzulänglich, die andern sind besser; gut ist m. E. keine.

redete, erscheint Judas“ (14, 43). Für die einfache Erzählung des Geschehenen täte ein Bericht ohne dieses sofort den gleichen Dienst. Ist es nun schon lange zugestanden, dass Mc dieses „sofort“ liebt und gern braucht, so muss man angesichts der eben erörterten sechzehn Fälle einen Schritt weitergehen. Durch die häufige Anwendung des Wortes, wo es für ein natürliches Empfinden nicht am Platze ist, sondern nur sinnwidrig und störend wirkt, hat Mc der schlichten Sachlichkeit seiner Darstellung Abbruch getan; schwerlich unabsichtlich. Seine Schrift steht im Dienste einer Tendenz. Wir werden nachher zu erörtern haben, welches diese Tendenz ist. Nicht minder auffallend ist an manchen Stellen der Gebrauch des *πάλιν*. Von 28 Fällen zwischen 2, 1 und 15, 13 kann man in vielen nichts als einen regulären und unauffälligen Gebrauch der Partikel erblicken.[1]) Auffällig aber ist der Gebrauch nicht blos in 7, 31. 15, 13,[2]) sondern besonders da, wo er einer Überleitung dient. Jesus kommt wieder einmal in eine Synagoge 3, 1, wieder versammelt sich um ihn ein Volkshaufe 3, 20. 8, 1. 10, 1, wiederum hebt er an zu lehren 4, 1. 7, 14. 10, 1, wieder haben die Jünger zu fragen 10, 10. Weshalb hier das *πάλιν*? Es dient der Aneinanderreihung der Perikopen, ohne sachlich angezeigt zu sein, ist also ein Kompositionsmittel des Autors, der so am einfachsten seine Abschnitte aneinanderreiht. Nicht anders ist es mit einem Teile der oben angeführten Fälle auffälliger Verwendung des *εὐθύς*. Aber so äusserlich verbindet man doch nur Perikopen, wenn man keine andere Klammer kennt. Hier zeigt sich, dass für den Autor wohl die einzelnen Perikopen, aber nicht ihre Verbindung Wert hatte. *Folglich muss die Auswahl der Perikopen nach ihrem Inhalte getroffen worden sein.* Dass Mc nicht mehr gewusst hätte, als er berichtet, ist kaum glaublich, wenn man bedenkt, was Mt und Lc mehr als er zu berichten wissen. Ist Mc älter oder gleichzeitig mit den beiden andern Synoptikern, so ist es unmöglich, dass ihm die Überlieferungen nicht zu Gebote standen, die jene aufnahmen. Ist er aber jünger, so kannte er ja doch, wie Schmiedel für einige Punkte schlagend erweist,[3]) seine

[1]) So da, wo *πάλιν* nichts anderes als zum zweiten Male bedeutet 2, 1 13. 8, 25. 10, 24. 14, 39. 40. 61. 69. 70. 15, 4. 12. 10, 32. 11, 27. 14, 4 (wo es nichts auf sich hat, dass die Wiederholung der Handlung gleichzeitig auch durch *ἄλλον* zum Ausdruck kommt), oder da, wo es gleich „wieder, zurück“ ist, wie 11, 3 und 8, 13. 5, 21 (8, 13 nach Wellhausen „harmonistischer Einsatz“). [2]) Siehe dazu Wellhausens Behauptung in Fussnote [1]) zu Seite 86. Diese Behauptung passt auch zu 7, 13, wenn man nicht Wellhausens Ausführung zu Sidon in 7, 31 zustimmen will. [3]) Artikel Gospels (s. Fussnote [2]) zu S. 83. § 116 d) und e).

Parallelevangelien; mithin hätte er ihnen weitere Mitteilungen entnehmen können. Es bleibt so nur die eine Annahme übrig: Mc hat mehr von Jesu Leben und Lehre gewusst, als er berichtet. Dann muss er das, was er berichtet, aus ganz bestimmten Gründen, um des Inhaltes des Berichteten selbst willen, bringen. Dafür spricht eben auch, dass er auf eine engere Verbindung der Perikopen, als sie das ihm stileigentümliche πάλιν und εὐθύς bieten, keinen Wert legt. *e)* Dafür, dass er mit bewusster Absichtlichkeit eine Auswahl bringt, gibt es noch *weitere Anhaltspunkte.* So bietet einen die Perikope über den Täufer 1, 1—8. Man beachte einmal, wie vieles in diesen acht Versen nicht berichtend ist (1, 1. 2. 3 und 5a). Eine Prophetenstelle, ein summarischer Bericht über seine Predigt (predigend Busstaufe zu Sündenvergebung) mit Vokabeln und in einer Kürze, die kein Nichteingeweihter versteht, eine Zusammenfassung seines grossen Erfolges, dann erst eine Skizzierung seiner Persönlichkeit, wie sie keineswegs das Wichtigste, wohl aber das Sinnenfälligste[1]) ist, und endlich die Pointe des Abschnittes 7 f.: ein Hinweis auf Jesus, dessen Einleitung man am besten übersetzt: „und er predigte, indem er dabei sagte". Dass 7 f. nicht die Predigt des Täufers wiedergibt, ist ausdrücklich in v. 4 gesagt; wie aber die Busspredigt zu Sündenvergebung gelautet hat, darauf kommt es dem Autor gar nicht an. Er will nicht Historie schreiben, von Person und Wort des Täufers redet er nur zu dem Zweck, um eine nicht zu kleine, richtige Schätzung Jesu zu ermöglichen. Mit dieser ganz bestimmten Absicht, die allein seine Wortkargheit erklärt, verbindet er eine ganz bestimmte Voraussetzung: Die Leser wissen so schon, was es mit dem Täufer war. Ohne diese Voraussetzung hätte er nicht 1, 14a schreiben können. Auch dass man weiss, wer „die Aufrührer" (15, 7), oder wer „Alexander und Rufus" (15, 21) sind, wird einfach vorausgesetzt. Ja, das geht noch viel tiefer. Man sagt, der Zentralbegriff der Lehre Jesu sei der des Reiches Gottes gewesen. Die Synoptiker geben auch allen Grund das anzunehmen. Aber Mc denkt nicht daran, zu sagen, was das Reich Gottes denn eigentlich ist. An vierzehn Orten erwähnt er es: Jesus verkündigt sein Nahen 1, 15; die Gleichnisse enthüllen den Jüngern das Geheimnis des Reiches

[1]) Weil die Erscheinung des Täufers so absonderlich und deshalb so sinnenfällig ist, deshalb wollte Mc ihre Erwähnung nicht unterlassen. Vielleicht leitete ihn hier auch der Nebenhang, sich an einem leicht von der grossen Menge kontrollierbaren Beispiel als wohl unterrichtet zu erweisen. Auch wir erwähnen, redend und schreibend, allgemein Bekanntes deshalb auch, weil wir zeigen wollen, dass auch wir davon wissen.

Gottes 4, 11; wie das Reich Gottes ist, wird 4, 26—29 gesagt. Man ist versucht, mit beiden Händen zuzugreifen, aber man wird enttäuscht. Wer nicht anderswoher Wissen über das Wesen des Reiches Gottes mitbringt, muss hier wie ein moderner Theolog[1]) umherraten, welcher Zug oder welche Seite des Begriffes für das Gleichnis eigentlich in Betracht kommen. Nicht besser ist es, wenn 4, 30 das Reich Gottes irgendwie verglichen oder „in ein Gleichnis gesetzt" wird; einmal wird das Reich Gottes in Kraft kommen, 9, 1; lieber einäugig ins Reich Gottes, als beidäugig in die Hölle 9, 47; es ist Eigentum der Kinder 10, 14 und derer, die es wie ein Kind aufnehmen 10, 15; in es hineinzukommen, ist schwer 10, 23 und 24, fast unmöglich 10, 25; doch gibt es Leute, die von ihm nicht fern sind 12, 34; erst in ihm wird Jesus wieder Wein trinken 14, 25; auch Joseph von Arimathia wartet auf es 15, 43. So interessant das alles ist, mit keinem Worte sagt Mc, was das Reich Gottes ist. Sein Evangelium gibt uns sein Geheimnis nicht. Er setzt voraus, dass die Leser es schon haben, und wer es nicht hat, kann die Schrift nicht verstehen. Also nicht einmal einen Zentralbegriff des Evangeliums klar zu machen ist die Absicht des Autors. Umso klarer ist, dass er seine Stoffe, die er zusammengearbeitet hat, mit bewusster Absicht auswählte. Zu der gleichen Annahme führt es, wenn man z. B. 2, 13—22 im Zusammenhang liest und sich fragt, wie kommt Mc von 17 zu 18? Die Anordnung ist bei den beiden andern Synoptikern um kein Haar besser, auch da klafft zwischen 17 und 18 bezw. den entsprechenden Versen ein offener Hiatus. Denn das τοῖς des Lc deckt ihn nicht zu. Die Geschichte 2, 13—17 ist mit 17 schön und rund abgeschlossen. Mit 18 hebt ein völlig Neues an. Kein εὐθύς, kein πάλιν bildet auch nur äusserlich einen Übergang. Mc wollte eben beide Erzählungen bringen — aus welchen Gründen ist noch zu untersuchen — und so stellt er sie einfach neben einander. *f)* So können wir nun das bis jetzt Festgestellte dahin zusammenfassen, dass wir sagen: *die Schrift des Mc will* weder Jesu Leben, noch Jesu Lehre erzählen, sie gibt eine bestimmte Auswahl von Perikopen, welche sie zum

[1]) Wenn irgend etwas, so ist die Geschichte der Behandlung des Begriffes Reich Gottes in der modernen Theologie — die alte hat sich damit keine Kopfschmerzen zugezogen — eine Geschichte des Ratens. Die Frage, ob denn überhaupt die Evangelien vom Reiche Gottes reden, oder ob sie sich unter der Voraussetzung, der Begriff sei klar und bekannt, nur mit einzelnen seiner Seiten beschäftigen, ist meist gar nicht aufgeworfen worden. Wir werden darüber noch einlässlich handeln müssen. Ganz radikal bestreitet neuestens Wellhausen (Einleitung S. 106 f.), dass Jesus über das Reich Gottes gelehrt habe.

Teil sehr lose an einander reiht und welche sie offenbar für christliche Leser bestimmt hat. Nichtchristliche können sie gar nicht genügend verstehen. *g)* Damit haben wir bereits sehr wichtige Erkenntnisse gewonnen. In der Gemeinde verfasst, ist das Buch auch für die Gemeinde verfasst. Es kann nach unsern Feststellungen nicht anders sein. Dann muss die Auswahl durch die Probleme der Gemeinde bedingt sein. *Das Markusevangelium ist eine Antwort auf Gemeindeprobleme.*[1]) Fügen wir noch zwei weitere Feststellungen hinzu. Das Evangelium operiert mit Begriffen, welche aus der flüssigen Form des profanen Gebrauches bereits zu der festen einer Gemeindesprache, um nicht zu sagen Gemeindetheologie, denn um eine solche handelt es sich ja in dieser Jesusgemeinde, erstarrt sind. An der Vokabel κηρύσσειν können wir noch den Prozess der Erstarrung im Evangelium selbst betrachten. An den meisten Stellen (1, 4. 7. 14. 38. 39. 13, 10) hat sie bereits den fest ausgeprägten Sinn von: (das Evangelium) predigen, verkündigen. Dem Begriff haftet hier sowohl das Stehende der Form (feierlich, kirchlich) als des Inhaltes (das Evangelium) an. In 1, 14 und 13, 10 ist der Inhalt noch eigens genannt (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, τὸ εὐαγγέλιον). Daneben aber bieten 1, 45 (= διαφημίζειν) und 7, 36 (= λέγειν) noch den profanen Sinn: (mit lauter Stimme, einer möglichst grossen

[1]) Das stimmt freilich nicht zu den Ausführungen noch Wellhausens. Er sagt (Einleitung 109 f.): „(Das Evangelium) ist nicht Lehre, sondern Botschaft, und zwar naturgemäss von einem bereits geschehenen . . . . freudigen Ereignis. Also nicht die Lehre Jesu, sondern die Botschaft von Jesu Christo. Er ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus. . . . Damit stimmt auch Mc überein. Er stellt seinen Bericht unter den messianischen Gesichtspunkt und darum gibt er ihm den Titel: Das Evangelium von Jesu Christo."

Dem pflichtet Jülicher bei, wenn er sagt (in der Besprechung der Wellhausenschen Arbeiten, Theol. Literaturzeitung 1905, Sp. 620): „Dass Mc den evangelischen Stoff, der in Jerusalem erreichbar war, hat aufzeichnen wollen, bemerkt W. einmal, um dann freilich mit dem Schein des Rechts es unwahrscheinlich zu finden, dass Spätere gerade das Köstlichste von Worten Jesu erst hervorgezogen hätten: aber hat er uns denn die Absicht des Mk bei Abfassung seines Büchleins als auf Vollständigkeit gerichtet zu erkennen gelehrt? *Markus* (von J. gesperrt) wollte Jesus als den Messias aufzeigen, Worte Jesu, die nach *seinem* Urteil — das von dem unsern recht stark abweichen dürfte — dazu nicht helfen, liess er fort, er mochte bei manchem auch Besorgt sein, dass er Perlen vor die Säue würfe." Dem Einwand, dem Wellhausen selbst nicht recht Raum zu geben geneigt ist, begegnen Jülichers Worte kaum ausreichend. Wellhausen und Jülicher gehen noch von der stillschweigenden, weil selbstverständlichen Voraussetzung aus, der Markusschrift liege eine ausgeprägte Generalidee zu Grunde, welche ihre Darstellung finde. Ob nicht doch diese Voraussetzung ein πρῶτον ψεῦδος ist? Jedenfalls dürfte sie sich nicht lediglich auf 1, 1 stützen (vgl. II, 1, b).

Schar[1]) mitteilen. Andere Begriffe sind bereits erstarrt; dahin gehört nicht blos das überkommene *βασιλεία τοῦ θεοῦ*[2]), sondern auch Neuprägungen wie *εὐαγγέλιον*, *ὁ λόγος*[3]), *βάπτισμα μετανοίας* (1, 4), *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* (1, 4) und andere.[4]) Noch eine zweite Feststellung von grösserer Wichtigkeit können wir machen. Mc kennt bereits über die Lehre Jesu eine fest ausgeprägte Theorie. Sie ist ebenso einschneidend wie unzutreffend. Sie steht 4, 33 f: „Und in vielen derartigen Gleichnissen sagte er ihnen das Wort so, wie sie es hören (verstehen) konnten. Ohne Gleichnis aber sagte er ihnen nichts" (vgl. 4, 11 den Gegensatz zwischen *ὑμῖν* und *ἐκεῖνοις*). Auch das hat Lc korrigiert — er verschweigt es. Mt redet es nach (13, 34); ob er gedacht hat, seine Bergpredigt werde wohl für gründliche Korrektur dieser völlig wirklichkeitswidrigen Theorie sorgen? Dann hat er sich nicht getäuscht. Die Bergpredigt oder dieses Wort — niemand wird in seiner Entscheidung schwanken. *h)* Mit diesen Erörterungen ist der Platz für *die rechte Betrachtung der Markusschrift* gewonnen. Sie ist ein Niederschlag der Gemeindeprobleme, des Gemeindewissens und der Gemeindeanschauung. Ihre Betrachtung muss von dem Standpunkt der Gemeinde aus geschehen. Es wird so unsere nächste Aufgabe sein, uns mit der religiös-theologischen Verfassung der Gemeinde zu beschäftigen. Von ihr aus allein ist die Entstehung des Evangeliums zu begreifen. (Forts. folgt).

Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

(Fortsetzung).

Es liesse sich über die erste Aufgabe subjektiver Theologie — Darstellung des eignen religiösen Lebens — noch manches sagen. Weil aber diese Ausführungen nur die Antwort auf unsere Hauptfrage: „Ist die Theologie eine Wissenschaft?" vorbereiten sollen, so möge das Gesagte genügen. *Die zweite Aufgabe* unseres Zweiges der Theologie hängt mit der ersten unmittelbar zusammen. Sie besteht, kurz gesagt, in der *Auseinandersetzung* der persönlichen Frömmigkeit mit andern geistigen Mächten, die zu der Religion in näherer Beziehung stehen. Diese Auseinandersetzung ist in ihrer Hauptsache zugleich Verteidigung, *Apologie* im weitesten Sinne. Dem Religiösen genügt es manchmal

[1]) Jülicher (Theolog. Literaturzeitung 1905, Sp. 615): „Zum *κηρύσσειν* gehört nur Stimme und Eifer." [2]) Die Stellen siehe S. 90 f. [3]) Die Stellen siehe S. 85. [4]) *ζωὴ αἰώνιος* Mc 10, 17. 30 erklärt Wellhausen für jüdisch. So schon Bousset und Volz. Auch *ἐκλεκτοί* (13, 20. 22. 27) rechnet hieher.

nicht, seine Religion dargestellt zu haben. Er möchte auch ihre *Wahrheit* erhärten, möchte zeigen, dass sie Existenzrecht besitzt und nicht ein Trug ist, der vor irgend einer hellen Wahrheit zerfliesst. Hier zeigt sich nun erst recht der Unterschied von der objektiven Theologie: diese fragte nicht nach der innern Wahrheit der religiösen Gebilde, die sie schilderte. Dem Apologeten aber ist gerade die inhaltliche *Wahrheit* seines Gegenstandes die Hauptsache, wie sie für den Dogmatiker stillschweigende Voraussetzung war.

Wir müssen als Gegenstände dieser Apologie zweierlei unterscheiden, nämlich einmal die Existenzberechtigung der subjektiven religiösen *Gefühlswelt,* und dann die inhaltliche Wahrheit der daraus im religiösen Menschen sich bildenden frommen *Vorstellungen* und Gedanken. Und die Apologie kann gerichtet sein entweder gegen andersartige Stimmen, die in mir selber tönen, oder dann gegen *fremde* Ansichten oder Angriffe. Nach dem Gegner einerseits und nach dem, was zu begründen oder zu verteidigen ist andrerseits, richtet sich die Art der Apologie.

Wie kann der religiöse Theologe zunächst dazu kommen, seine Frömmigkeit vor sich selber rechtfertigen zu müssen? Nun, weil und sofern auch er kein „ausgeklügelt Buch“ ist. Wenn mein frommes Gefühl mich beten heisst, so sagt mir mein Verstand, der vielleicht naturwissenschaftlich gebildet ist, dass dies eitles Beginnen sei, dass der Lauf der Welt durch mein Gebet nicht um Haares Breite sich ändern werde. Dies nur einer von den vielen Widersprüchen, welche auf diesem Gebiete möglich sind. Ja sogar zwischen zwei religiösen Grössen selber kann in mir eine zunächst nicht ausgeglichene Differenz bestehen: Meinen Gott stelle ich mir als den allmächtigen Schöpfer und Lenker des Alls und des Geschickes vor. Und doch lasse ich ihn das Gute und das Böse unter Menschen so behandeln, als ob es in *ihrer* Macht gestanden. Beides reimt sich zunächst nicht zusammen. Auch dies wiederum nur *ein* Beispiel statt vieler. Diese Widersprüche gilt es auszugleichen, wenn anders der Fromme nicht, mit glücklichem Leichtsinn begabt, sie bis an sein Ende in sich tragen will oder gar völlig vergessen kann. Hier liegt *eine* Aufgabe der Apologie im weitesten Sinne. Ihre Lösung wird meist vom Dogmatiker mit der *Darstellung* seiner Frömmigkeit zusammengenommen. — Solche Lösungen sind natürlich subjektiver Art, d. h. sie richten sich nach der persönlichen Anlage des Theologen, ja nach seinem Bildungsgrad und nach Zeitströmungen. Man denke an Anselms Versuch einer Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit mit der Liebe. Näher-

liegende Beispiele sind theologisch gebildeten Lesern gewiss zur Hand. Mit der Subjektivität solcher Lösungsversuche ist aber keineswegs auch ihre Wertlosigkeit behauptet. Sie können sogar von ungeheurem Werte sein, zunächst für den, der sie gefunden, dann aber auch für eine ganze Zeit, eine ganze Religionsgemeinschaft, wie wiederum die Kirchen- und Dogmengeschichte lehrt. Ein Fehler und Schaden entsteht erst dann, wenn solche Lehren ihres persönlich-subjektiven Charakters entkleidet und als allgemeine Wahrheit proklamiert werden, wohl gar mit einem „Anathema“ für den, der andrer Überzeugung ist.

Weit häufiger aber als innere Fehden sind für die meisten Theologen die Angriffe von aussen, von anders denkenden, anders gearteten Menschen. Gegen solche Angriffe richtet sich daher meistens die apologetische Seite der subjektiven Theologie; in der Auseinandersetzung mit ihnen sucht sie ihre Aufgabe. Auch diese Verteidigung nach aussen hat sich wiederum gegen zweierlei Hauptgegner zu wenden, gegen religiöse und gegen wissenschaftliche, gegen diese auf theoretischem, gegen jene wesentlich auf praktischem Boden. Ich habe nicht nötig auseinanderzusetzen, wie mannigfach die Angriffe der Wissenschaft gegen religiöse Dinge sich richten und woher sie meistens kommen. Es ist nur zu bedauern, dass es verhältnismässig so wenige Theologen gibt, welche imstande wären, eine wirksame Apologie z. B. gegenüber gewissen Ansprüchen moderner Naturwissenschaft und ihrer Ausläufer zu führen. Solchen Angriffen gegenüber pflegt sich unsere Theologie auf zwei verschiedene Arten zu verhalten, die beide gleich unfruchtbar und ich möchte sagen schimpflich sind. Die einen nämlich schieben solche Angriffe auf Hochmut, Selbstüberhebung und andere sittliche Defekte zurück und meinen sie damit abgetan zu haben. Oder sie leugnen ihre Erheblichkeit, indem sie vor den wissenschaftlich feststehenden Tatsachen die Augen schliessen, sobald sie ihnen nicht passen. Die andern aber, die sich mit Vorliebe die Modernen nennen und sich manchmal viel auf etwas naturwissenschaftliche Bildung zugute tun, suchen ihren Ehrgeiz durch künstliche Kompromisse zwischen dem Angreifer und der eigenen religiösen Überzeugung zu befriedigen. Sie geben der Wissenschaft Recht, soweit es immer geht und wenn es nicht mehr glatt gehen will, so wird entweder die Wissenschaft oder die Religion oder es werden alle beide vergewaltigt und gefälscht, damit ja kein Widerspruch mehr existiere und man sich stolz im Bunde mit dem heute so verehrten Gegner zeigen könne. — Wären nicht diese beiden Sorten von Apologie unter uns in den letzten De-

zenien Mode gewesen, gewisse übermütige Vertreter der Naturwissenschaft hätten nicht so prahlerisch und dabei so hohl aufzutreten gewagt. Eine solche Apologie imponiert Kindern, die am geistlichen Gängelbande gehen — oder Halbgebildeten, die gern um jeden Preis Frieden schliessen, damit sie nicht mehr kämpfen, d. h. denken müssen.

Es *gibt* aber eine Apologie der Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, und sie bleibt eine Hauptaufgabe jedes religiösen und zugleich gebildeten Menschen. Es lässt sich beides zeigen: einmal die Berechtigung religiöser Gefühle neben und trotz den anerkannten Resultaten der Naturwissenschaft und der Geschichte, und dann die Wahrheit gewisser religiöser Vorstellungen. Freilich darauf wird man verzichten müssen, irgend eine nicht auch von der Wissenschaft anerkannte Tatsache als allgemein gültig, als *objektiv wahr* zu erweisen. Es ist einfach unmöglich, die Wahrheit religiöser Gefühle und Vorstellungen für *alle* Menschen zu begründen. Mit andern Worten: es ist unmöglich jedem Beliebigen Religion, Frömmigkeit anzudemonstrieren. Ich kann ihm wohl zeigen, welche Tatsachen in *mir* Frömmigkeit erweckt haben, für *mich* religiöse Bedeutung besitzen, was in *mir* sich daraus für Gefühle und Ideen entspannen, dass diese Ideen keiner objektiven Tatsache widersprechen und logisch berechtigt sind: mehr aber vermag keine Apologie. Sie fördert nicht objektive Wahrheit zutage, sondern sie wahrt das Recht der *subjektiven* Überzeugung neben und über den objektiven Tatsachen. Sie kann dadurch Andersdenkende zur Achtung zwingen, aber sie kann nicht jeden *bekehren*. Was sie erreichen will und kann, ist das Zugeständnis des Angreifers: „Unsere Überzeugungen gehen auseinander; aber ich muss zugeben, dass die Deine auf ebenso festen Füssen steht wie die meine und also gerade so viel Recht hat.“ Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass sie den Gegner zu sich herüberzuziehen vermag; aber es ist ebensowenig *notwendig*, dass dies geschehe.

Die Angriffe geschehen, wie bereits bemerkt, auch von Seiten andrer *religiöser* Überzeugungen. Auch mit ihnen hat sich die Apologie auseinanderzusetzen. Als religiöse Persönlichkeit verteidige ich meine Auffassung, wenn man ihr Recht und ihre Wahrheit bestreitet. Was ich dabei erreichen kann, ist wiederum nur das Zugeständnis der Berechtigung und der subjektiven Wahrheit meiner Frömmigkeit. Niemals aber kann ich erwarten, etwa die *objektive* Wahrheit, also die notwendig allgemeine Gültigkeit *meiner* religiösen Überzeugungen zu erweisen. Sonst endet der Disput in der bekannten rabies theologorum, welche ihre Ent-

stehung wohl stets eben dem Wahne verdankt, man könne die Wahrheit der eigenen Frömmigkeit durch allgemeingültige Gründe unausweichlich nachweisen. Wer von diesem Wahne befangen ist, kann natürlich das fernere Widerstreben des Gegners nur noch auf Verstocktheit und Übelwollen, also auf sittliche Defekte, zurückführen, und die sittliche Entrüstung gebiert eben jene „rabies", wenn diese ihren Ursprung nicht niedrigern Motiven verdankt. — Ich mache mich, indem ich dieses schreibe, auf viel Widerspruch gefasst. „So wäre es also unmöglich", wird man sagen, „die *höhere* Wahrheit einer religiöse Auffassung gegenüber einer andern zu beweisen?" Die Antwort hierauf lässt sich nicht mit einem einzigen Worte geben. Was heisst zunächst „höhere Wahrheit" in religiösen, überhaupt in persönlich-praktischen Dingen? Jeder ist geneigt, den Standpunkt, auf dem er selber steht, als den höhern zu betrachten. Das ist menschlich, oft allzu mensclich. — Und doch gibt es neben persönlichen auch allgemeingültige Kriterien des „Höhern". Wenn eine religiöse *Vorstellung* in direktem Widerspruch mit einer unumstösslichen Erfahrungstatsache steht, so ist diese Vorstellung auf den Aussterbe-Etat gesetzt; sie wird verschwinden müssen und einer *höhern* weichen. — Wenn eine religiöse Überzeugung einen aus Tatsachen durch *widerlogische* Verknüpfung gewonnenen Gedanken enthält: auch dieser Gedanke steht nicht hoch; er muss einem höhern Platz machen; ich kann *beweisen,* d. h. allgemeingültig zeigen, dass er *falsch* ist.

Man sieht: Jede religiöse Gesamtüberzeugung enthält theoretische Elemente neben den ursprünglichen, praktischen Gefühlstatsachen. Diese theoretischen Elemente, Vorstellungen und Gedanken, unterliegen einer für alle verpflichtenden Kritik. *Diejenige* religiöse Überzeugung ist in den Augen aufrichtiger Beurteiler zunächst die relativ am höchsten stehende, welche am wenigsten theoretische Irrtümer und Fehlschlüsse enthält. — *Zunächst.* Denn es gibt noch ein anderes Kriterium, das zwar nicht ebenfalls objektiver Art ist, aber unter den europäischen Kulturvölkern so ziemlich allgemein anerkannt ist: Die Höhe einer persönlichen Frömmigkeit oder eines religiösen Typus richtet sich nach dem *sittlichen* Gehalt, nach dem Grade sittlicher Durchbildung. Meistens wird eine „Religion" ja kurzweg nach ihrer ethischen Höhe oder ihren „ethischen Wirkungen" beurteilt. — *Diese* Beurteilung dringt nun allerdings weit mehr ins Herz der Frömmigkeit, als die theoretische. Aber — sie ist nicht objektiv im strengen Sinne. Sind doch die sittlichen Ideale verschieden, und erleben wir doch auch unter uns in dieser Beziehung die

grössten Gegensätze. Jedermann denkt an Nietzsches und seiner Anhänger Polemik gegen das Christentum vom Standpunkt eines andern ethischen Ideals aus. — Es wird also wohl nicht anders sein: Soweit die Verteidigung der eignen Frömmigkeit sich auf theoretische Bestandteile bezieht, kann sie objektiv sein und allgemeine Anerkennung beanspruchen. Soweit sie sich aber auf moralische Qualitäten oder auf den eigentlich religiösen Kern bezieht, dürfte eine allgemeine Verständigung vernünftigerweise nicht erwartet werden; denn sie ist einfach nicht möglich. Jede derartige Auseinandersetzung mit moralischen oder eigentlich religiösen, kurz mit praktischen Überzeugungen andersartiger Menschen kann nie einen allgemeingültigen, sondern stets nur einen persönlich gültigen subjektiven Charakter tragen.

Ist sie darum zu verwerfen oder unnütz? Die Antwort sollte selbstverständlich sein. So wenig wir die Frömmigkeit selber gering schätzen, obwohl sie nicht Gemeingut Aller ist, ebensowenig werden wir dem Frommen das Recht bestreiten, seine Religion gegen andere zu verteidigen auch mit subjektiven Gründen. Denn der Gegner hat ja, wo es sich um die Hauptsachen handelt, auch keine andern als subjektive Gründe zur Verfügung. Wenn sich die subjektive Theologie auf diese Weise mit andern Arten der Frömmigkeit auseinandersetzt, so verteidigt sie in der Regel einen ganzen religiösen *Typus* gegen andere Typen, also z. B. das Christentum gegen den Buddhismus oder den lutherischen gegen den römischen Glauben. Gesellt sich zur blossen Verteidigung der Angriff auf die fremde Religion, so geht die Apologie in die Polemik über. (Schluss folgt).

Das Messiasgeheimnis bei Markus.

Dem Tit. Kapitel des Bezirks Zürich vorgetragen am 18. Oktober 1905 von Dr. theol. und phil. *A. Bolliger*, Pfarrer.

Zwei Reihen von Beobachtungen pflegt man unter dem Titel des Messiasgeheimnisses bei Markus zusammenzufassen:

Erste Reihe: Jesu Selbstverhüllungen gegenüber dem Volk. Dahin gehören bei Mk:

a) Jesu Verbote an die Dämonen, ihn, den sie als Gottessohn erkennen, als solchen bekannt zu machen 1, 23—25; 1, 34; 3, 11. 12, vgl. 5, 6. 7; 9, 20.

b) Jesu Verbot an Geheilte und an die Zeugen seiner Heilwunder, die Wundertaten bekannt zu machen. So 1, 43 das Ver-

bot an den geheilten Aussätzigen, 5, 43 und 7, 36 das Verbot an die Zeugen einer Totenerweckung und einer Taubstummenheilung.

c) Verbote an die Jünger, seine Messianität resp. seine Gottessohnschaft bekannt zu machen. Das eine und das andere ist bei Mk nicht ganz identisch:

Den zwölfen, wenn gleich nur Simon bekennt, ist er als *Christus* verständlich geworden. Alsbald nach Simons Bekenntnis wird den zwölfen verboten, ihn als Christus bekannt zu machen.

Den drei Intimis aus den zwölfen ist er auf dem Berge als *Gottessohn* geoffenbart worden. Alsbald erhalten die drei beim Abstieg die Weisung, das Geschaute resp. die ihnen gewordene Enthüllung Jesu als des Gottessohnes niemand, also auch den andern Jüngern nicht, bekannt zu machen.

d) Jesus redet zum Volk in Parabeln, d. h. in Rätselreden, damit es das Geheimnis des Gottesreichs nicht begreife. *Das Geheimnis,* sagt Markus, nicht *die Geheimnisse.* Die Wahrscheinlichkeit, dass sein Singularis auf den König des Reichs, den Messias, geht, ist gross.

Zweite Reihe: Im Gegensatz zum Volk, dem er sich verhüllt, offenbart sich Jesus nach Kräften den Jüngern. Von Messiasgeheimnis aber redet man hier, sofern die Offenbarung bei den Jüngern auf grosse Unempfänglichkeit stösst. Hieher gehört neben anderem vor allem die dreimalige Leidens- und Auferstehungsweissagung, die so lange taube Ohren und unempfängliche Herzen findet.

Ob man wohlgetan hat, diese Schwerhörigkeit und Schwerempfänglichkeit der Jünger mit unter dem Titel des Messiasgeheimnisses zu befassen, mag hier dahingestellt bleiben.

Wie löst Wrede, der Klassiker des Messiasgeheimnisses, dies Material und das verwandte bei den andern Evangelisten auf? Er plädiert — und das vom Boden der Markushypothese aus — für die völlige Ungeschichtlichkeit dieses gesamten evangelischen und zumal markischen Stoffs.

Sind aber die sämtlichen das Messiasgeheimnis bildenden Züge bei den Evangelisten ungeschichtlich, wie sind sie denn entstanden? Wrede versucht die Auflösung von Mk 9, 9 aus: Dem Verbot an die drei Vertrauten beim Abstieg, bis zur Auferstehung von dem Geschauten zu reden, liegt zu Grunde die Tatsache, dass die Verklärungsgeschichte erst nach der Auferstehung in der Gemeinde auftrat, ja dass sie überhaupt nicht älter ist als die Auferstehung. Dies Urteil aber dehnt nun Wrede auf die sämtlichen Verbote und das ganze Messiasgeheimnis aus.

Das führt ihn zu dem Schluss, dass sich Jesus bei Lebzeiten gar nicht für den Messias ausgegeben und die Jünger ihn auch nicht dafür gehalten haben; der Glaube an Jesu Messianität besteht erst seit der Auferstehung.

Die erlebte Auferstehung nun aber wirft in der Gemeinde ihren Glanz rückwärts auf das Leben Jesu und gestaltet es mehr und mehr messianisch. Der Jesus, der erst durch die Auferstehung zum Herrn und Messias gemacht ist (Act 2, 36) und der erst seit der Auferstehung den Jüngern als Messias gilt, muss doch — so urteilt man in der Jüngergemeinde — irgendwie schon vorher Messias gewesen sein; Jesu geschichtliches Bild wird messianisch umgebildet, so schon in unserem ältesten Evangelium, Markus. Das ganze Messiasgeheimnis des Evangeliums aber, die Verhüllungen und Verbote, der Jünger Unverständnis u. s. w. sind eine unfreiwillige Reminiszenz an die Tatsache, dass sich Jesus nicht für den Messias ausgegeben und die Jünger ihn vor der Auferstehung nicht dafür gehalten haben.[1])

Die Konsequenz der Wrede'schen Konstruktion für unsere Quellen des Lebens Jesu ist nicht eben erbaulich. Man erwäge die Sachlage: Mk ist nach Wrede unser ältestes, wichtigstes Evangelium. Dies Evangelium aber erfährt durch Wrede als Geschichtsquelle, mit Wernle zu reden, eine eigentliche Hinrichtung. Was können wir da hernach noch hoffen? Was z. B. von Matthäus trotz seiner zweiten Quelle, wenn er leichtsinnig genug war, den so ungeschichtlichen Markus zur Grundlage seiner Berichterstattung zu machen *und auch die Worte Jesu von Anfang bis Ende mit dem Messiasanspruch zu imprägnieren?* Was vollends von Lukas, wenn er auf Mk und Mt steht? Bei dieser Sachlage haben wir doch ein gewisses Interesse, uns die Angelegenheit im allgemeinen und die Priorität des Mk insbesondere, die bekanntlich zum ehernen Bestande der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft gehört, nochmals anzusehen. Erz ist bekanntlich ein sprödes Metall, das gar leicht zerbricht.

Eine Kritik der Wrede'schen Auflösung des Problems kann ich mir ersparen, weil meine positive Darlegung eine Kritik entbehrlich machen wird. Nur *eine* kritische Bemerkung: Wrede lehrt, das Auferstehungserlebnis habe in den Jüngern den Glauben an Jesu Messianität gezeugt. Normale Psychologie lehrte uns bisher umgekehrt: Der Glaube an Jesu Messianität zeugte und trug den Glauben, dass er nicht im Tode bleiben könne und

[1]) Ein ausführlicheres treffliches Referat über Wredes Konstruktion finden die, welche nicht Wredes Buch selber zur Hand nehmen mögen, im Kirchenblatt 1902, Nr. 45 u. 46 aus Wernles Feder.

machte so oder so die Visionen des Auferstandenen möglich. Pharisäern und Sadduzäern ist er nicht erschienen; auch dem Paulus erst, als seine Seele mit dem Gekreuzigten und Verfolgten Zwiesprach hielt, und der Glaube an die Messianität des Gehassten seine Seele schon innerlich überwältigt hatte. Das wird für jeden, der psychologisch fühlt und denkt, so bleiben, trotz Apostelgeschichte und Galaterbrief. — Wie stehts? Wrede erklärt ein Rätsel der Evangelien mit einem viel grösseren Rätsel.

Versuchen wir auf anderem Wege des Rätsels Lösung! Wohlverstanden: Wenn ich eine Auflösung des Messiasgeheimnisses bei Markus versuche und verspreche, so hat dies nicht den Sinn, dass ich das Geheimnis bei Mt und Lk ungelöst will liegen lassen. Es hat den anderen Sinn, dass m. E. nur bei Mk das Messiasgeheimnis wirklich und ernstlich vorliegt und darum nur bei Mk einer Auflösung bedarf. Den Sachverhalt bei Mt will ich en passant beleuchten an der Stelle, die mir dazu passend scheinen wird. Lk, auf Mk und Mt stehend, hat keine selbständige Bedeutung; ist das Problem für Mk gelöst und en passant für Mt, so ist es auch für Lk erledigt.

Meine Lösung wird sich vollziehen in drei Schritten, die ich in folgenden Sätzen formuliere:

I. Markus ist ein Bearbeiter des Matthäusevangeliums.

II. Die treibende Kraft der Markusarbeit ist (neben untergeordneten Agentien) sein Paulinismus resp. der Wille, die Erschütterung, welche durch das griechische Matthäusevangelium in paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden hervorgebracht werden musste, zu paralysieren und die Geschichte Jesu der Christologie Pauli dienstbar zu machen.

III. Eben dies vornehmste Agens der Markusarbeit d. i. der Paulinismus hat auch das sog. Messiasgeheimnis bei Mk hervorgetrieben.

I.

Dass unser kanonischer Mt älter sei als Mk und dass Mk denselben bearbeitet habe, habe ich nie behauptet und werde ich nie behaupten. Ein von unserem Mt verschiedener vorkanonischer Mt gilt mir als die Quelle des Mk.

Eine vorkanonische Gestalt des *griechischen* Matthäus — das Problem des *hebräischen* können wir jetzt ganz auf sich beruhen lassen — ist uns verbürgt durch viele Realitäten; davon nenne ich hier nur ein paar:[1])

[1]) Vgl. meine Schrift „*Markus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums*". Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, 100 S. 4°. Zu beziehen von der Buchhandlung Karl Beck, Basel.

PACIFIC SCHOOL

1. Justin lehrt (Dial. c. 88), dass Jesus als der menschgewordene Logos weder der Taufe noch der Herabkunft des Geistes bei der Taufe bedurfte, dass das eine und das andere nur zu seiner Beglaubigung bei den Menschen diente. Aber warum verwendet Justin zu seiner Beweisführung Lk 3, 15 f. in Verbindung mit Joh 1, 20. 23, während doch Mt 3, 14 f. seinem Zwecke viel besser gedient hätte? Antwort: Weil er jene Stelle in seinem Matthäus nicht las.

2. Diese Deutung des Sachverhalts leuchtet alsbald noch mehr ein, wenn wir erfahren, dass Justin eine Stelle gleich daneben anders gelesen hat als wir: Justin zitiert die himmlische Stimme bei der Taufe in der Form „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt." Und zwar liest er also in seinem *Matthäus* (vid. den Beweis gegen Usener in meinem Markusprogramm Seite 13).

3. Diese Form der Himmelsstimme aber macht es ihrerseits gewiss, dass dem Matthäus des Justin die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung 1, 18—2, 23 fehlte. Denn die Zeugung am Tauftag nach Ps 2, 7 verträgt sich nicht mit übernatürlicher Zeugung. Die Einfügung von 1, 18—2, 23 und der Ersatz des Psalmworts durch das Wort „das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" muss von der nämlichen Hand stammen. — So hat sich uns schon auf drei Punkten eine vorkanonische Gestalt des Mt enthüllt.

4. Aus innern Gründen war mir längst klar, dass unser Text in Mt 28, 19 f. keine Urgestalt sein kann. Seit zehn Jahren dozierte ich: Es ist logisch anstössig, dass das Unterweisen der Völker epexegetisch beschrieben wird als ein Taufen, ebenso anstössig, dass hernach das Taufen beschrieben wird als ein Lehren der Befehlsworte Jesu. Der doppelte Anstoss ist gehoben, sobald wir das von der Taufe handelnde Mittelstück als Interpolation erkennen; der ursprüngliche Text hat gelautet: „Unterweiset alle Völker, indem ihr sie halten lehrt alles, was ich euch befohlen habe". Dieser meiner innern Kritik ist nun durch äussern Sukkurs Heil wiederfahren. Die von Conybeare gesammelten Eusebiusstellen beweisen, auch mit aller Behutsamkeit gewogen, zuverlässig dies, dass ihm (wenn er auch den kanonischen Text kennt) doch der Text ohne die Taufformel der geläufige ist. Innere und äussere Kritik haben sich hier zu einem schlechthin unanfechtbaren Ergebnis vereinigt, notabene den logischen Seelen unanfechtbar. Die andern fechten alles, allenfalls auch das Einmaleins, an.

Die Zeit erlaubt mir nicht, hier nach Vollständigkeit zu

streben. Es sind eine ganze Reihe von Stellen nach sauberem festem Kanon als Bestandteile erst des kanonischen Mt ausgewiesen, so der Bericht über Judas 27, 3—10, so die Erzählung von den Grabeswächtern 27, 62—66; 28, 4 und 28, 11—15, so die Begegnung Jesu mit den Frauen 28, 9. 10.

Selbstverständlich hat man gegen diese Unterscheidung eines kanonischen und eines vorkanonischen Mt geltend gemacht, sie sei nur erfunden, um die Matthäushypothese mit Glimpf durchführen zu können, resp. um die Dinge, welche sich allzu schreiend gegen die Priorität des Mt auflehnen, auszuschalten. Wie unbillig diese Anklage ist, ergibt sich aus Arbeiten von Anhängern der Markushypothese selbst. Soltau z. B. ist resoluter Anhänger der Markushypothese und unterscheidet doch genau wie ich von unserem kanonischen Mt einen vorkanonischen. Er lehrt, dass das Werk *des* Schriftstellers, der Markus und *Λόγια* zusammenarbeitete, sich mit unserem kanonischen Mt durchaus nicht deckt. Der Protomatthäus, d. h. die Komposition von Markusperikopen mit Logiaabschnitten sei ein bis zwei Menschenalter später von einem ganz anders gesinnten Schriftsteller ergänzt, interpoliert, kurz, bearbeitet worden.

Ich halte dafür, dass unter denen, welche lesen wollen und lesen können, die Unterscheidung eines vorkanonischen Mt vom kanonischen sich allgemeiner Anerkennung erfreut, gleichviel ob sie im übrigen Anhänger der Markus- oder der Matthäushypothese sind.

Mk nun — das ist meine These — ist eine Bearbeitung des vorkanonischen griechischen Mt. Wenn aber jener griechische Protomatthäus hernach Zusätze erhalten hat, so ist a priori nichts gegen die Möglichkeit einzuwenden, dass einige von diesen Zusätzen unter dem Einfluss des Mk abgefasst wurden. Es ist eine überaus einfache Vorstellung, dass ein vorkanonischer Mt die Quelle des Mk ist, einige der Novellen des kanonischen Mt aber unter dem Einfluss des Mk stehen. Ich rechne dazu die Erzählung von der Blindenheilung 9, 27—31, ebenso — staunen Sie nicht — die Kindheitsgeschichte 1, 18—2, 23, wo meinem Auge Markuskeime in voller Reife sich darstellen.

Wenden wir uns nun zur Hauptsache, d. i. zum Beweis, dass das Matthäusbuch die Quelle des Mk war und nicht Mk eine Quelle des Mt. Weil ich aber nicht den ganzen Tag und die Nacht dazu für diese Beweisführung in Anspruch nehmen kann,[1]) so muss ich mich auf einen Teil beschränken. Das Heraus-

[1]) Die Kenntnis meines Universitätsprogramms kann ich auch nicht voraussetzen.

pflücken einiger ganz interessanter Fälle aus dem ganzen Markusbuch scheint mir nicht der Weg, der Sie am besten überführt. Ich muss einen zusammenhangenden Abschnitt wählen; ich wähle das 1. Kapitel und gebe im übrigen die Erklärung ab, dass ich mich anheischig mache, die übrigen fünfzehn ebenso aus Mt und dem Ingenium des Markus abzuleiten.

Mk 1, 1 || Mt 1, 1 resp. Mt 1, 1—17. Die Markusüberschrift „*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*“ erinnert in der *Form* auffallend an die Matthäusüberschrift „*βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.*“ Wenn wir nun demnächst erkennen, dass eins von beiden Evangelien vom Wortlaut des andern abhängig ist und demselben im allgemeinen folgt, so können wir die Analogie der Überschrift nicht als zufällig erachten; es ist auch hier eins vom andern inspiriert und formuliert in der analogen Form kräftig eine Antithese des Inhalts. Die Frage kann nur sein, welches von beiden die Vorlage des andern ist. Und ist das eine Frage?

Sehen wir zu! Nach Mk hat das Evangelium zum Inhalt Jesum Christum, den Gottessohn.[1]) Bei Mt aber haben wir das Evangelium vom Reich (wörtlich 4, 23; 9, 35, der Sache nach oft). Was ist älter? Antwort: Die Bergpredigt und die Gleichnisse Mt 13 verbürgen, dass die Verkündigung Jesu nicht ihn selbst (den Christus und Gottessohn) zum Inhalt gehabt hat, sondern das Reich. Die Sache ist um so gewisser, weil die Formel vom Kommen des Reiches (wenn auch wohl mit etwas anderm Sinn als bei Mt) Mk 1, 17 auch vorliegt (resp. stehen geblieben ist), und weil die Gleichnisse bei Mk (cap. 4) sich auch als Gottesreichsgleichnisse geben. Mag immer Markus unter dem „Geheimnis des Reichs“ Jesum Christum, den Gottessohn und sein Kreuz meinen, der vorhandene Wortlaut redet vom Reich, und so wird Mk zum Zeugen für Mt. Das Evangelium vom Reich ist das primäre. Wellhausen sagt denn auch in „der israelit. und jüd. Gesch.“ so schlicht wie kurz „Später ist aus dem Evangelium vom Reich das Evangelium von Jesu Christo geworden.“ Nur begreife ich dann weniger, warum W. in seinen kurzen Evangelienkommentaren für die Markushypothese eintritt. Soll ich mir's so verständlich machen, dass leider auch die scharfsinnigen Exegeten und grossen Historiker alt werden? Es ist kein genügender Anlass, also auszulegen. Es ist nur offenbar

[1]) Dass *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* im Sinn, Minuskeln und einigen Vätern fehlt, ist trotz Tischendorf ohne Gewicht. Die ältesten Versionen haben *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* gelesen. Das Wegfallen dieses Gliedes ist bei der Häufung von Genitiven sehr verständlich.

geworden, dass eben der Pentateuch und nicht das Evangelium seine erste Liebe war. Ein anderes Rätsel stellt uns Harnack. Von ihm haben wir das geflügelte, m. W. nie widerrufene Wort „der Sohn gehört nicht ins Evangelium“. Und derselbe Harnack hält für das älteste Evangelium das *Markusbuch,* in welchem doch Jesus Christus, der Gottessohn, der einzige Gegenstand des Evangeliums ist. Ein guter Magen verdaut ja recht heterogene Speisen. Soll ich am Ende die für die besten Köpfe halten, welche die grössten Widersprüche ertragen?

Festgelegt ist: Die Markusüberschrift ist, sofern sie Jesum Christum, den Gottessohn, zum Objekt des Evangeliums setzt, gegenüber dem Matthäusevangelium sekundär. Wie steht es nun wohl mit dem Begriff des Gottessohns? Hat wohl dieser die Priorität gegenüber dem Davidsohn der Matthäusüberschrift? Gemeine Logik verbürgt das Gegenteil. *Das* Evangelium, das gegenüber dem Evangelium vom Reich das Evangelium von Jesu Christo bringt, hat auch in bewusster, scharfer Antithese gegen den Davidsohn des Matthäus den Gottessohn ausgespielt. — Was besagt der Titel Gottessohn? Bei Mt haben wir den theokratischen Gottessohnsbegriff. Gottessohn heisst der von Gott erwählte und mit der Messiasmission betraute Mensch. Darum ist dieser Gottessohnsbegriff in keinerlei Spannung gegenüber dem Menschenbegriff; vid. z. B. 4, 4: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden“. Antwort: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein.“ Es rangiert also der Gottessohn hier zwanglos und selbstverständlich unter dem Begriff Mensch. Genau so in der zweiten Versuchung. Vollends instruktiv ist die dritte Versuchung, auch wenn hier die Anrede als Gottessohn fehlt: Der Teufel offeriert gewiss nicht „dem Gottessohn von der Seite der Kraft“ die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit, er offeriert sie dem gottgeliebten Menschen und sucht ihn zum Abfall von Gott zu verführen. Dieser stellt sich denn auch gegen die Versuchung unter das für die Menschen verbindliche Gesetz „du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten und ihm allein dienen.“ Bei diesem theokratischen Gottessohnbegriff besteht bei Mt die Möglichkeit, dass Menschen, die Jesu Weg gehen resp. nach des himmlischen Vaters Ähnlichkeit Heil schaffen (5, 9) und Liebe üben (5, 45), Gottessöhne genannt werden. (Dass 3, 17 und 17, 5 und a. a. O. bei Mt ein anderer als der theokratische Gottessohnbegriff durchbricht, beweist nichts gegen das Gesagte; es beweist nur, was wir ohnehin wissen, dass der kanonische Mt Erweiterungen durch andere Geister erfahren hat).

Wie stehts nun in Sachen bei Mk? Antwort: Mk bietet in

1, 1 und sonst überall den metaphysischen Gottessohnsbegriff. Man wird mir in keiner einzigen Stelle das Gegenteil wahrscheinlich machen. Instruktiv und entscheidend sind die Stellen, wo von den Dämonen gesagt wird, dass sie ihn kannten. Sie kennen ihn aus der transcendenten Welt, haben ihn dort zur Seite der Kraft *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα* gesehen und nun erkennen sie ihn auch in der Verkleidung (in der Knechtsgestalt des Fleisches) wieder.

Also: Mk bringt das Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, im metaphysischen Sinne. So gewiss nun das markische Evangelium *von Jesu Christo* jünger ist als das matthäische Evangelium *vom Reich,* so gewiss ist die markische Bestimmung Jesu Christi als des (*metaphysischen*) *Gottessohns* jünger als die matthäische Bestimmung Jesu Christi als des *Davidssohnes.* Mt steht zeitlich und sachlich hinter Mk; und Mk hat in seiner Überschrift in klarer scharfer Antithese das Evangelium von Jesu Christo ausgespielt gegen das Evangelium vom Reich und den Gottessohn gegen den Davidsohn. Damit reimt es sich, dass Mk durchweg den Davidsohn der Matthäusparallelen beseitigt hat; nur der Blinde von Jericho nennt Jesum bei Mk Davidsohn; dafür ist er eben ein Blinder d. h. Unwissender. Damit reimt es sich, dass Mk mit dem *υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* der Überschrift auch die ganze Genealogie V. 2—16 kassiert; damit reimt es sich ebenfalls, dass Jesus bei Mk (6, 3) nicht mehr des Zimmermanns Sohn sondern der Zimmermann heisst. Gottessohn und Davidssohn (resp. Josephssohn) schliessen sich bei Mk aus; jedenfalls weiss er, dass sie sich in den Köpfen seiner Leser ausschliessen, wie sie sich heute noch bei den meisten Gemeindegliedern ausschliessen und nicht nur bei den *νηπίοις* sondern etwa auch bei solchen, die Doktoren und Professoren heissen.

Letzte Frage: Woher hat denn Mk sein Evangelium von Jesu Christo und den metaphysischen Gottessohnsbegriff, womit er das Evangelium vom Reich und den Davidsohn verdrängt und ersetzt? Wie heisst denn der Mann, der nichts wissen wollte als Jesum Christum, den Gottessohn, der seiner Gottesgestalt, die er beim Vater hatte, sich entäusserte und den Weg der Erniedrigung ging bis zum Kreuz? Der Mann heisst Paulus. Von ihm dürfte es Markus haben, sintemal es zu den wohlbeglaubigten Dingen gehört, dass Markus des Paulus trefflicher Schüler war. Es wird uns mehr beschäftigen.

Mk 1, 2. 3. || Mt 3, 2. 3. + 11, 10. Mk zitiert in *einem* Zug zwei Prophetenstellen Mal 3, 1 und Jes 40, 3, die Mt getrennt in 3, 3 und 11, 10 bietet. Jeder hat beide Zitate in gleicher Weise auf Johannes bezogen. Es ist ganz ausgeschlossen, dass

beide unabhängig von einander zitieren. Denn beide Evangelisten zeigen die Zitate in einer Modifikation (mit eigentümlichen Abweichungen von Grundtext und Septuaginta), wie sie nicht zweimal original entstehen können; das Nähere darüber in meinem Programm. Die Frage kann nur sein, welcher von beiden nach dem andern zitiert. Zuverlässig ist nun Mk der sekundäre, denn:

a) Er schreibt das Maleachiwort dem Jesaja zu; es ist ein Fehler, der wohl einem Abschreiber aber nicht einem original Zitierenden zustossen mag. Mt nennt den Mal freilich nicht; aber er schreibt im Vollbewusstsein, dass es sich um eine Maleachiprophezeiung handelt. Denn er bezieht sich gleich hernach (11, 13. 14) auf eine mit der ersten verbundenen Maleachistelle, auf den Schluss der Propheten Mal 3, 23. 24.

b) Mt. schöpft, wo er das Wort zitiert, aus dem Vollen; das Wort ist bei ihm nicht blosses Anhängsel eines andern Zitats sondern integrierender Bestandteil, ja Baustein einer Rede. Da, wo es Baustein einer Rede ist, ist es original zitiert; dort aber, wo es blosses Anhängsel ist, ist es an sekundärer Stelle.

Mk 3, 2 || Mk 3, 4. Nach Mt predigt Johannes Busse, begründet den Bussruf mit der Verkündigung des kommenden Reichs, das den Unbussfertigen Verderben bringt. Hernach lassen sich die, welche der Predigt gehorsam geworden sind, zum Zeichen ihrer Metanoia taufen. Statt diesem *Dreiklang* haben wir bei Mk nur *eins*: Johannes predigt die Busstaufe zur Vergebung der Sünden.

Was uns Mk bietet, sieht wahrlich gegenüber Mt nicht nach Originalität aus. Als Imperativ müsste das κήρυγμα Johannis nach Mk gelautet haben „Lasst euch taufen zur Vergebung der Sünden." Diesen Imperativ aber kennen wir als *christliche* Predigt aus Act 2, 38 „Lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden!" Bei Mk muss freilich der Name Jesu Christi hier wegbleiben; aber mag auch der Name fehlen, er hat doch die Johannestaufe christianisiert. Der Geist, der das Evangelium vom Reich durch das Evangelium von Jesu Christo ersetzt hat — trotz 1, 15, wovon hernach die Rede sein wird — hat auch Predigt und Taufe Johannis der christlichen Taufe des apostolischen Zeitalters angenähert. Die *christliche* Taufe vermittelt Sündenvergebung; denn sie fällt mit dem Gläubigwerden zusammen; dem Glauben aber ist Sündenvergebung zugesichert. — Man beachte schon hier, dass Mk die Busspredigt des Täufers (Mt 7—10) kassiert hat. *Dass er dieselbe in seiner Quelle gelesen, verrät sich noch in seinem* ὑμᾶς *V. 8.* Der Grund der Weglassung ist uns nicht mehr ganz dunkel und

wird uns immer heller werden: Der Autor, der das paulinische Evangelium von Jesu Christo, dem Gottessohn, bringt, kennt auch nur *einen* Heilsweg „Glauben an das Evangelium von Jesu Christo" (vid. 1, 15). Fruchtbringen d. h. Werke tun, um gerettet zu werden (Mt 3, 7—10) gehört zum abolierten Heilsweg der Juden (Röm. 10, 3. 4). Mk paulinisiert nicht blos das Evangelium sondern auch schon den Bericht über den Vorläufer. Was der Umbildung widersteht, schneidet er ab. — Ich urteile: Der Autor, der die Busspredigt kassiert hat, ist auch in den andern Stücken der sekundäre Schriftsteller. Es hat alle historische Wahrscheinlichkeit für sich, dass die *Busse* mit dem entsprechenden Wert das direkte Objekt der Predigt Johannis war und nicht die Bass*taufe*. Johannes verlangte als ein Jesaia redivivus (vgl. Jes 1, 2—23) Busse und das aus der Busse geborene Werk und er lud die Büsser zum Wasserbade ein,[1]) damit sie durch dies Bekenntnis der Busse öffentlich „verhaftet", vor allem Volk zu dem neuen Leben verpflichtet seien. Das alles wird von Mk paulinisch beschnitten;[2]) was an den nomistischen Heilsweg erinnert, fällt weg; so bleibt die Taufe als direktes und einziges Objekt der Johannispredigt, als Medium der Sündenvergebung und Rettung übrig.

Folgen wir den beidseitigen Texten weiter: Mt sagt mit rhetorisch erlaubter Hyperbel „*ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*" d. h. das Volk kam zu ihm aus Jerusalem und ganz Judäa und der ganzen Jordangegend. Mk aber sagt „*οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες*", alle Bewohner Jerusalems, und unter Rektion dieses Ausdrucks muss bei ihm „*πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα*" heissen „alle Bewohner Judäas." Das ist nicht mehr eine rhetorische Hyperbel sondern eine wirkliche Übertreibung; sie charakterisiert den sekundären Schriftsteller, der stärker aufzutragen pflegt. — Und warum ist bei Mk die Jordangegend weggefallen? Antwort: Mt ist von Anfang an universalistisch. Die partikulären Judenansprüche werden von ihm zerbrochen; Gott braucht den Abrahamssamen nicht, er kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken. Und wie er der Bergpredigt Jesu eine aus Juden und Heiden gemischte Zuhörerschaft gibt, so weist Mt auch schon dem Täufer ein gemischtes Volk zu; die Jordangegend dürfte von ihm sachgemäss als heidnisches Land gedacht sein. Das lehnt Mk ab, vermutlich auch darin von Paulus bestimmt. Pauli heilsgeschichtlicher Kanon

[1]) Ob er dabei etwa von Jes 1, 16 inspiriert ist, weiss ich nicht.

[2]) Es ist gewiss, weil wir den Mk von nun an überall bei dieser Arbeit finden.

lautet „die Juden zuerst und dann die Hellenen“; daran hält sich Mk: bis 3, 6 wird das Heil ausschliesslich Juden angeboten, erst von 3, 7 ab auc hHeiden. Dementsprechend kassiert er beim Vorläufer den Zulauf aus der heidnischen oder halbheidnischen Jordanumgegend.

Die andere Reihenfolge bei Mk wird also verständlich: Nachdem er die Verkündigung des kommenden Reichs entfernt und die Taufe als direktes und einziges Objekt der Verkündigung an die Spitze gerückt hatte, musste er nun freilich den Bericht, wie die Juden herzuströmten und sich taufen liessen, sofort folgen lassen. Dadurch wurde die Notiz über Habitus und Lebensweise des Täufers an spätere Stelle verschoben (V. 6). Dass sie hier nicht ursprünglich hingehört, fühlt ohnehin Jeder. Die Taufe findet ja doch in der Jordansaue statt; der wilde Honig aber mit den Heuschrecken ist Wüstenspeise und gehört zum Bilde des Wüstenpredigers und damit ursprünglich an *die* Stelle, wo die Notiz bei Mt steht.

Wasser- und Geistestaufe. Was unter der Geist- und Feuertaufe ursprünglich zu verstehen ist, ist bei Mt noch durchsichtig, weil er in V. 12 den Kommentar dazu gibt: Ich, sagt der Täufer, tauche euch in das reinigende Element, gebe euch die Möglichkeit, euch vom Bösen zu trennen und damit gerettet zu werden. Der Messias aber wird euch diese Möglichkeit nicht mehr geben, er wird euch in Wind und Feuer taufen, d. h. mit den Elementen der Scheidung und Vernichtung behandeln, gleichwie der Landmann das Getreide mit dem *Wind* besöndert und hernach die Spreu mit *Feuer* verbrennt. Die *Wind- und Feuertaufe,* wie sie Johannes vorschwebt und von Mt im ganzen noch festgehalten ist, ist explizite beschrieben Mt 25, 31—46.

Mk hat sich vom Ursprünglichen weit entfernt: Er hat die Feuertaufe fallen lassen; und seine Taufe mit heiligem Geist hat jede Beziehung zum Ursprünglichen verloren. Es ist ja freilich auch in den kanonischen Matthäustext das *ἁγίῳ* eingedrungen (vielleicht unter dem Einfluss des Mk); aber durch den V. 12 ist uns das Ursprüngliche noch erhalten. Mk aber ist vom Ursprünglichen schon fast (nicht ganz) so weit getrennt, wie die Geistestaufe (Act 2) vom jüngsten Gericht (Mt 25).

Man beachte: Mk hat den geschichtlich korrekten Bericht über die Weissagung des Johannes beseitigt; er hat es getan unter Rektion des wirklichen Geschehens. Der Messias ist nämlich, Gott sei Dank, nicht erschienen als der unerbittliche Weltrichter, wie ihn Johannes schaute; die Erfüllung war weit herrlicher als die Weissagung; der wirkliche Messias schloss die

Umkehr und Rettung der Sünder nicht aus, sondern machte sie erst recht möglich; er hat erst recht zur Busse gerufen, hat im Sinn des Johannes erst recht mit Wasser getauft.

Die Taufe Jesu. Wenn Justin, wie zuvor festgestellt, das Wort vom Himmel bei Mt in der Form von Ps 2, 7 las, so las es Mk, der *vor* Justin schrieb, ebenso. Nun aber ertrug seine Christologie freilich dies Wort nicht; nach Mk ist Jesus *vorlängst* Gottes Sohn. So schrieb er denn seiner andern (paulinischen) Dogmatik entsprechend: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Pietätsvoll, wie er, soweit es seine Dogmatik zulässt, gegenüber seiner Matthäusvorlage immer ist, hat er den ersten Teil treulich nach Ps 2 herübergenommen, den zweiten aber aus der Verklärungsgeschichte. — Der *kanonische* Matthäus, bei dem nach Aufnahme des Berichts von der übernatürlichen Zeugung 1, 18—25 für Ps 2, 7 vollends kein Raum mehr war, ging hernach noch ein Schrittlein über Mk hinaus und nahm gleich das *ganze* Wort aus der Verklärungsgeschichte.

Die Versuchung Jesu. Die Meinung gewisser Ausleger, dass bei Mk die Versuchungsgeschichte in ihrer ältesten, fast noch keimartigen Gestalt vorliege, setzt eine psychologische d. h. eine absolute Unmöglichkeit. Das Konkrete wird immer zuerst geboren. *Der formelle Bericht des Mk ist als Residuum eines materialen sehr wohl möglich, nimmer als dessen Quelle.* Dass Mk den Bericht, wonach die Versuchung vom Hunger ausgegangen, kennt, verrät sich deutlich in seiner Notiz „*Οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*, d. h. die Engel warteten ihm auf." Das setzt eben die bei Mt berichtete erste Versuchung voraus.

Im übrigen ist es nun gar kein Rätsel, warum Mk das Materiale der Versuchungsgeschichte seiner Vorlage entfernt hat. Nicht weniger als alles musste ihm anstössig sein. Unerträglich war ihm vor allem die Wertung des Gesetzes bei Mt. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeden Wort, das aus Gottes Munde geht", d. h. von jedem Wort des Gesetzes. Wie soll das ein Mann ertragen, der von seinem Lehrer gelernt hat, dass das Gesetz nicht Leben und Heil schafft, sondern Zorn und Verderben anrichtet, — dass Christus des Gesetzes Ende ist und selber nur darum dem Gesetze unterworfen war, um uns von der unheilvollen Herrschaft des Gesetzes loszukaufen? Sodann musste sich Mk stossen an dem *Gottessohn* der matthäischen Versuchungsgeschichte; es ist, wie ich oben gezeigt, der *theokratische* Gottessohn d. i. der von Gott erwählte Mensch.

Zusätze des Markus zur Versuchungsgeschichte. Er schreibt

im Unterschied von dem unbestimmten *ἄγγελοι* des Mt, dass *die* Engel (die Engelwelt) ihm aufwarteten. Und er war unter den wilden Tieren, ohne von denselben Schaden zu nehmen; die Bestien waren ihm untertan. Mk schreibt beides in majorem gloriam des Gottessohnes, der von der Seite der Kraft im Fleisch erschienen ist.

Der Rückzug. Mt bezeichnet die Gefangennahme des Täufers als *Motiv* der Rückkehr Jesu nach Galiläa. Mk dagegen gibt eine reine Zeitbestimmung: Nach der Überantwortung des Johannes kam Jesus nach Galiläa. Was ist ursprünglicher? Zuverlässig der kausale Zusammenhang (der Pragmatismus) bei Mt. Man erwäge die Sache psychologisch: Ein Historiker wird, ohne dass ein innerer Zusammenhang vorliegt, ein Ereignis nach einem andern *wohldatierten* bestimmen; oder er wird (ohne Zeitbestimmung) zwei Ereignisse pragmatisch mit einander verknüpfen. Bei Mk fehlt beides. Wie war eine so wunderliche Berichterstattung möglich? Sehr einfach: Eine ordentliche Datierung bot ihm die Quelle nicht. Der pragmatische Zusammenhang aber, den ihm die Quelle bot, war ihm anstössig. Mk ertrug es nicht, dass der Sohn Gottes, dem die Dämonenwelt untertan ist, dem die wilden Tiere keinen Schaden zufügen, dem die Engelwelt aufwartet, der kleinen idumäischen Majestät ausweicht. So bleibt ihm die blosse Sukzession zweier Ereignisse, von denen keines datiert ist und die nicht kausal verbunden sind. — Die Priorität des Mt ist also auch auf diesem Punkt gewiss.

Wenn etwa — wider bisherige Vermutung — Mt 4, 13—16 schon dem vorkanonischen Mt angehören sollte (*das Zitat erinnert nämlich, was doch sonst als Kriterium gilt, mehr an die LXX als an den Grundtext*), so ist es wahrlich kein Rätsel, warum Mk diesen Abschnitt weggelassen hat. Nach seiner Geschichtsphilosophie kommt das Heil zuerst zu den Juden und dann erst zu den Heiden.

Was Mk statt der Antrittspredigt Jesu Mt 4, 17 gibt, stellt sich auf vier Punkten als paulinisches Gut dar: Paulinisch ist der Ausdruck *εὐαγγέλιον θεοῦ* (vgl. Röm 1, 1), paulinisch klingt der Satz *πεπλήρωται ὁ καιρός* (vgl. Gal 4, 4), paulinisch ist der absolute Begriff *τὸ εὐαγγέλιον*, der bei Mt jeweilen durch einen andern Begriff ergänzt wird (*τῆς βασιλείας*, oder *τοῦτο* 26, 13), paulinisch endlich der Satz *πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. Der Ausdruck liegt zwar in Pauli Briefen nicht wörtlich vor. Aber wenn Paulus sagt, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist zur Rettung *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, so muss doch die Heilsdevise in *imperativischer* Form lauten „*πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*“, wie sie hier

bei Mk vorliegt. Kurz, alles was in der Markuspredigt über Mt hinausgeht, ist paulinisch. Damit ist genau so wie in 1, 1 (vid. dort) der sekundäre Charakter der Markusrelation verbürgt.

Freilich bringt Mk hier auch das *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Das beweist nur, dass sein Text durch ein Parallelogramm der Kräfte, die Matthäusvorlage einerseits, den Paulinismus anderseits entstanden ist, wie ein solches Parallelogramm der Kräfte sich bei Mk noch oft geltend macht. Übrigens beweist die Form *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gegenüber *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bei Mt für sich allein die spätere Abfassung des Mk „Herrschaft des Himmels" ist ein Hebraismus (resp. Aramaismus), in welchem „Himmel" metonymisch für „Gott" gebraucht ist; „Herrschaft Gottes" ist eine genaue, korrekte Interpretation, die für die Abendländer durchaus Bedürfnis war (und noch ist, sintemal der Ausdruck „Himmelreich" Millionen verführt, an ein Reich droben im Himmel zu denken). Es gibt einen Weg von der Form *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* zur Form *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, niemals einen Weg in umgekehrter Richtung. Also erweist sich Mk auch darin als der Bearbeiter des Mt.

Wenn im übrigen die Predigt *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* bei Mk inmitten seiner paulinischen Formeln stehen geblieben ist, so ist gar nicht gesagt, dass die Predigt bei ihm auch dasselbe besage wie in der Vorlage. Wie sein Wort von der Geistestaufe etwas ganz anderes sagt als ursprünglich gemeint war, so kann es auch hier sein. Und es kann nicht nur; es ist wirklich so. Man beachte! Während die Predigt bei Mt auf ein ob auch noch so nahes Futurum hinweist, ist *βασιλεία* bei Mk unter Rektion des *πεπλήρωται ὁ καιρός* etwas Gegenwärtiges. Und was meint er materiell? Das *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* hat nach Paulus zum Inhalt *Christum;* Mk meint es nicht anders vid. 1, 1. Das Wesentliche an der *βασιλεία* ist ihm der *βασιλεύς*, der Christus. In ihm ist das Reich d. i. das Heil herbeigekommen; vgl. 4, 11, das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*, ein sehr beredter Singularis gegenüber dem Pluralis des Mt. Was ist das Geheimnis des Reichs nach Mk? Gewiss das Geheimnis, das die Weltzeiten hindurch verschwiegen war, nun aber geoffenbart ist, Röm 16, 25; es ist Jesus Christus, der Gottessohn, der im Fleisch erschienen. Das *πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* bietet in der durch Mt bestimmten Form sachlich nichts anderes als die Gedankenfolge Gal 4, 4. „Als die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn"; das ist das erschienene Reich resp. Heil, an das man glauben soll, wie Mk alsbald befiehlt.

Jüngerberufung. Statt dem *ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων*

bietet Mk. *ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων*. Zuverlässig sekundär. Mk weist schon hin auf 3, 13, auf die Apostelwahl. Petrus und Andreas bekommen nach Mk hier nur die Anwartschaft, dereinst zu Aposteln erwählt zu werden.

„Und er rief sie. Sie verliessen aber alsbald das Schiff und ihren Vater und folgten ihm nach" sagt Mt von den Zebedaiden. Statt dessen Mk: „Und er rief sie alsbald; und sie liessen ihren Vater Zebedäus im Schiff mit den Taglöhnern und gingen hinter ihm drein." Mk gibt dem Zebedäus die Tagelöhner, damit das Verhalten der Söhne nicht pietätlos erscheine; sie liessen den Vater nicht hilflos im Stich. Dass ich den Zusatz richtig deute, ergibt sich aus zwei andern Kleinigkeiten: Statt dem radikalen „alsbald das Schiff und den Vater verlassend" sagt Mk, das *εὐθύς* versetzend, dass Jesus sie alsbald berufen habe; aber er sagt nicht, dass sie vom Vater urplötzlich Abschied genommen. Nach Mt folgen sie Jesus unmittelbar nach; nach Mk. aber gingen sie hinter ihm drein, d. h. nach einiger Zeit, nachdem sie die Sache mit dem Vater gebührend arrangiert. Wer fühlt nicht, wie all die kleinen Veränderungen aus *einem* Motiv restlos verständlich sind. Ich möchte doch den sehen, der mir ebenso psychologisch glatt Mt aus Mk ableitet.

Mk 1, 21—28 = Mt Kap. 5—7 einerseits, Kap. 8, 28—34 andrerseits. An der Stelle, an der Mt die Introduktion der Bergpredigt und diese selbst bietet, berichtet Mk von Jesu Predigt und Exorzismus in der Synagoge von Kapernaum. Der Gegensatz ist gross: Bergpredigt vor einem aus Juden und Heiden gemischtem Publikum dort, Synagogenpredigt vor Juden hier. Predigt in extenso dort, blosser Bericht von einer gehaltenen Predigt hier. Jesus, der ideale Mose und Prediger der Gerechtigkeit dort, der Gottessohn sensu eminenti und Herr über die Geister hier. Trotz all den Gegensätzen aber ist es ganz ausgeschlossen, dass die beiden Evangelien von einander unabhängig seien; der gemeinsame Schluss „Er redete gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" und der übereinstimmende Ort garantieren, dass einer der beiden Schriftsteller vom andern bedingt ist.

Die Frage kann nur sein, welcher von beiden der primäre, welcher der sekundäre ist. Dafür haben wir nun schon ein mächtiges Präjudiz. Wenn in allem bisherigen Mk der sekundäre war, liegt nahe, dass er es auch hier sei. Doch kommen wir auch ohne dies Präjudiz zur nämlichen Erkenntnis. Sehen wir zu: Bei Mt haben wir die grandioseste Lehrrede der Welt und am Schluss eine Notiz über die Wirkung des mächtigen Worts. Bei Mk haben wir die Wirkung, ohne dass wir von der Ursache

etwas zu hören bekämen. Meine Psychologie lehrt mich: Da, wo der Effekt naturgemäss aus der vorhandenen Ursache herausspringt, ist er auch an originaler Stelle, also bei Mt. Es kommt also Mt die Priorität im ganzen zu.

Wir trauen diesem Schluss um so leichter, weil wir alle übrigen Veränderungen aus dem uns bisher enthüllten Schriftstelleringenium des Markus zwanglos begreifen. Die Hauptsache voran: Warum hat Mk die Bergrede unter Wasser gehen lassen? Weil die Heilslehre derselben seiner paulinischen Heilslehre widersprach. Mt weist die Menschen einfach den Gesetzesweg; er weiss von keinem neuen Heilsweg. Sein Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern zur Vollendung hinanzuführen und vollends zu sanktionieren. Mk aber, der sich schon bisher als Pauliner erwiesen, weiss von einem *neuen* Heilsweg: Das Gesetz bringt nicht Heil, sondern richtet Zorn an. „Evangelium, nicht Gesetz", ist seine Parole. Christus ist des Gesetzes Ende. Folglich muss er die Bergpredigt ablehnen. Mk tut als der erste, was seitdem unzählige getan haben bis auf den jüngsten positiven Konventikelprediger, *er beseitigt die Bergpredigt.* Mk tut es radikal und brav; er *unterdrückt* Jesu Predigt. Seine Nachfolger tun es weniger brav, indem sie die Bergpredigt, da sie nun einmal doch ins neue Testament hineingekommen ist, offiziell anerkennen und tatsächlich durch ihr Evangelium von Christo völlig kalt stellen. Noch jüngst habe ich eine dreitägige Versammlung „positiver" Christen in der Hauptsache mitgemacht: Die Redner liessen Paulum und den Verfasser des Hebräerbriefes und allerlei Stimmen aus altem und neuem Testament reden; aber Jesum haben sie fast durchweg schweigen lassen wie Markus. Eine Theorie über Jesum; aber der Prophet von Nazareth muss durchaus den Mund halten.

Suchen wir auch das übrige zu begreifen! Warum hat denn nun Mk nicht, nachdem er die Gesetzespredigt Jesu beseitigt, eine andere in seinem eigenen Sinn und Geist geboten? Können muss man. Hier schweigt des Sängers Höflichkeit aus Mangel an Mitteln. Es kam später ein Grösserer, der sich dessen unterfing, von paulinisierendem Geist erfüllte Reden in Jesu Mund zu legen, der Verfasser des 4. Evangeliums. Mk berichtet wohl von Jesu διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν im Gegensatz zur διδαχὴ παλαιά des Matthäusevangeliums; aber diese neue Lehre in mächtigen Reden zu komponieren, hat er dem Grössern, dem 4. Evangelisten, überlassen.

Warum bei Mk die Synagogenpredigt vor Juden statt der Bergpredigt vor Juden und Heiden? Nach dem schon erkannten paulinischen Kanon „die Juden zuerst und dann die Heiden."

Endlich: Mk ersetzt den Rabbi von Nazareth durch den Gottessohn und die grosse Rede, die er dem Rabbi aus dem Mund genommen, überbietet er durch etwas seiner Meinung nach noch Grösseres, den Exorzismus. Nicht ein Rabbi mit einem neuen Gesetz sondern der Gottessohn sensu eminenti, der Macht hat über die Dämonen, ist nach Mk das Heil der Welt; und er glaubt gewiss, indem er den Lesern im Römerreich den Herrn der Dämonenwelt bringt, ihnen für die Gerechtigkeitsrede des Propheten von Nazareth überreichlichen Ersatz geboten zu haben. Notabene: Den Exorzismus bestreitet er nicht aus eigenen Mitteln sondern aus dem Doppelexorzismus von Gerasa Mt 8, 28—34.

Mk bringt übrigens hernach an verschiedenen Orten einzelne Sprüche der Bergrede, so in 4, 21; 4, 24; 9, 43; 9, 47; 9, 50. Es sind Bildreden; ertrug Mk die Gesetzespredigt nicht, so ertrug er doch Bildworte, in denen man das Geheimnis des Reiches d. i. Christum suchen mochte.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Dass Mk der sekundäre Schriftsteller ist, ergibt sich schon aus dem unschönen Satz *ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* statt dem schlichten *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου.* Das Plural *ἦλθον* hat doch wohl Simon und Andreas im Subjekt mitgedacht, und so entsteht der inkonzinne Gedanke „Simon und Andreas kamen in das Haus des Simon und Andreas". So referiert niemand, der ohne Vorlage schreibt. Es wirkt wieder ein Parallelogramm der Kräfte, die Matthäusvorlage einerseits, die neue Intention des Mk andrerseits, das Wunder zur besseren Beglaubigung unter den Augen von vier Jüngern geschehen zu lassen.

Hauptdifferenz: Mk macht mit einem schlichten *εὐθύς* im Zusammenhang mit der vorausgehenden Perikope die Heilung zu einer Sabbatheilung und zeigt damit Jesum als einen Herrn über den Sabbat, ganz im Geist der paulinisch klingenden Stelle 2,27.

Im Dienst der Idee „Jesus ein Herr über den Sabbat resp. das Gesetz überhaupt" hat Mk auch die Heilungsprozedur so wunderlich verändert. Während die Kranke nach Mt geheilt wird und dann aufsteht, was doch recht natürlich und ursprünglich aussieht, stellt Jesus nach Mk die Kranke auf die Füsse und dann verlässt sie das Fieber. Es sieht nicht natürlich aus; aber nun hat eben Jesus die Kranke aufrichtend am Sabbat *gearbeitet,* und darauf kam es dem Mk an.

„Und sie wartete ihnen auf." Das bekommt nun bei Mk ein anderes Gewicht. Die am Sabbat geheilte Jüdin wartet den fünfen am Sabbat auf, d. h. arbeitet am Sabbat. Der Heiland

hat sie nicht blos vom Fieber, sondern vom jüdischen Sabbat (vom Gesetz) erlöst. Paulus und noch einmal Paulus.

Krankenheilungen am Abend und Flucht. Während Mt sagt „als es Abend geworden" sagt Mk in doppelter Zeitbestimmung „als es Abend geworden, da die Sonne untergegangen war". Die zweite Zeitbestimmung ist bei ihm ganz motiviert: Die Sonne muss untergegangen, der Sabbat abgelaufen sein, wenn die Juden ihre Kranken hertragen sollen. Aber so schreibt niemand ohne Vorlage, dass er eine erste Zeitbestimmung setzt, welche durch eine nachfolgende alsbald entbehrlich wird. Der Markustext ist wieder durch ein Parallelogramm der Kräfte entstanden: Unter dem Einfluss der Vorlage schreibt Mk „als es Abend geworden"; seine Sondersituation aber, dass es Sabbat ist, nötigt ihn alsbald zu der ergänzenden Zeitbestimmung.

Das Sondergut des Mk V. 34 „er liess die Dämonen nicht sprechen, denn sie kannten ihn" ist exegetisch schon unter 1, 1 erledigt. Der Grund des Verbotes aber wird uns mit dem Messiasgeheimnis überhaupt später beschäftigen.

Die Flucht Jesu vor der Menge, die in ihm den Wundertäter sucht und verehrt, ist ebenso gewiss kein historisches Referat sondern von Mk aus einer Idee herausgeschaffen, wie das Verbot an die Dämonen. Er lässt die Dämonen schweigen und entzieht sich dem Volk; es sind nur verschiedene Offenbarungen des nämlichen Gedankens, der eben hernach zu eruieren ist.

Jesu Wanderpredigt. Mk beschränkt V. 39 Jesu Predigt und Exorzismen auf die Judenschulen Galiläas, während Mt in der Parallele Jesu Heilandswort und -werk auch Heiden zugut kommen lässt. Mk hat den Matthäusbericht also limitiert nach einem uns schon bekannten Kanon.

Heilung eines Aussätzigen. Nach Mt nähert sich der Aussätzige Jesu auf dem freien Feld, nach Mk kommt er zu Jesu in ein Haus. Dass das erstere der Sache allein angemessen ist, bedarf nach dem Gesetz, das für die Aussätzigen bestand, keiner Diskussion. Mk bedurfte die Veränderung im Dienst seines anderen Befehls (resp. des Messiasgeheimnisses) V. 44. Bei Mt liegt nichts von Geheimnis vor; Jesus sagt dem Geheilten einfach: „Proklamier' dich nicht mit Worten als geheilt, sondern geh' den Weg des Gesetzes und lass dich vom Priester rein erklären!" Dass er *hernach* von seiner Heilung rede, ist bei Mt mit keiner Silbe verboten. Bei Mk dagegen fährt Jesus den Geheilten barsch an und stösst ihn hinaus und sagt ihm so scharf wie möglich „Hüte dich jemand etwas davon zu sagen!" Es liegt Jesu am Geheimnis, wie sich aus V. 45 zu voller Evidenz er-

gibt. Aber eben dies Geheimnis ist eine Neuerung bei Mk, wie V. 34 eine Markusneuerung ist. Die Vorlage, Matthäus, bietet da und dort nichts von Geheimnis.

II.

Es ist nach Pauli Hingang in 20 Jahrhunderten der Kirche nichts Grösseres mehr widerfahren als die Publikation des griechischen Matthäusevangeliums, in welchem ein grosser Schriftsteller den grössten Gegenstand in genialer Einfachheit und Plastik zur Darstellung brachte. Ob dieser griechische Matthäus die Bearbeitung eines aramäisch geschriebenen Urevangeliums war — was ich aus guten Gründen bejahen würde — mag heute dahingestellt bleiben. Ebenso mag jetzt dahingestellt bleiben, ob der griechische Protomatthäus schon mit bewusst antipaulinischer Tendenz abgefasst war, was ich ebenfalls bejahen würde. Genug heute für uns, dass derselbe jedenfalls als antipaulinisch empfunden werden musste, antipaulinisch wirken musste. Man bedenke die Erschütterung, die von diesem Buche ausgehen musste, in allen den heidenchristlichen Gemeinden, deren Bekenntnis und Glaubensstand nach dem Typus paulinischer Lehre gebildet war: Die Predigt, die sie bisher gehört, kannte Christum im Fleisch kaum; hier wurde er ihnen lebendig vor Augen gestellt. Das Evangelium, das sie bisher gehört, zeugte von dem Gottessohn, der von der Seite der Kraft, sich seiner Gottheitsprädikate entäussernd, im Fleisch erschienen; das neue Evangelium zeigte einen Vollmenschen, der bei der Taufe zum Gottessohn erwählt und erhöht worden war, zum Gottessohn in einem ganz andern Sinn, als ihn die paulinische Predigt kannte. Welche Erschütterung vollends in der Heilslehre: Evangelium statt Gesetz, Glauben ohne Gesetzeswerke, Gnade statt Werkgerechtigkeit war die Heilsparole der paulinischen Predigt, eine neue Religion statt der alten. Und hier erschien ein gewaltiges Buch, welches den Gegensatz von Evangelium und Gesetz nicht kannte, welches das Gesetz als den bleibenden Heilsweg sanktionierte, welches den Namen der Gnade nirgends brauchte, welches von Glaubensgerechtigkeit nichts wusste, sondern von der Bergpredigt bis zum jüngsten Gericht (Kap. 25) Werke verlangte. Und solches tat das Buch in Gestalt einer Geschichte Jesu, tat es in schlichtester, aller paulinischen Lehrrede weit überlegener Sprache.

Welch eine Erschütterung des Glaubenslebens! Rechne ich nicht falsch? Ertragen nicht unsere paulinisch denkenden Gemeinden und Konventikel das Matthäusevangelium mit ganz leidlicher Gelassenheit? Allerdings. Wie ist es möglich? Einmal,

so hat unser kanonischer Matthäus eine Reihe von späteren Zutaten, die den Gegensatz milderten. Sodann, so ist die Kunst alles nach der regula fidei zu lesen und auszulegen, nach und nach mit vollendeter Virtuosität in der Kirche ausgebildet worden; man lernte nicht nur den Matthäus sondern auch das Buch Esther und den Prediger und das Hohe Lied nach der Glaubensregel lesen und interpretieren. Aber, werte Kollegen, legen Sie einmal auf der Kanzel den Matthäus statt nach der regula fidei nach der regula veritatis aus, so werden Sie bald merken, dass auch die für Unterschiede chronisch abgestumpften Seelen erregt werden und im Namen des „allein echten Evangeliums" mehr oder weniger sanft reagieren. Im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter war man für die Unterschiede gewiss weniger abgestumpft; und es ist durchaus verständlich, wenn Seelsorger und Kirchenmänner sich alsbald getrieben fühlten, der Erschütterung wirksam zu begegnen. Ein solcher Seelsorger und Kirchenmann (es sind die beiden Begriffe ja wohl von rechtswegen identisch) scheint mir der Verfasser des zweiten Evangeliums zu sein. Eigentümlich hat es mich s. Z. berührt, dass man es mir nicht nur in Norddeutschland sondern auch in der Schweiz wie ein Schimpfwort aufmutzte, als ich den Markus in meinem Programm einen Seelsorger und Kirchenmann nannte. Dass *ich* den Seelsorger und Kirchenmann (den seelsorgerlichen Kirchenmann) für etwas noch grösseres halte als den Professor, habe ich doch wohl öffentlich dokumentiert, als ich den Katheder an die Kanzel vertauschte. Das war freilich denen, die den „Markuskirchenmann" als Schimpfwort empfanden, auch zu hoch.

Mk führt seine seelsorgerliche Arbeit derart aus, dass er das gewaltige Buch, das jetzt zu den Gemeinden der ἔθνη kam, bei weitgehender Anschmiegung an den Wortlaut doch nach Möglichkeit paulinisierte. Es haben noch eine Reihe untergeordneter schriftstellerischer Motive seine Hand geleitet, die uns jetzt nichts angehen. Sein herrschendes Leitmotiv aber ist der Paulinismus resp. der Wille, den paulinischen Gemeinden zu dienen.

Vielleicht ist es hier einigen anstössig, dass gerade Mk dieser Aufgabe sich soll unterfangen haben. Ist Markus nicht Petriner? Dazu sage ich: Wir wissen vom Petrinismus blutwenig. Davon aber, dass Markus Petriner gewesen sei, wissen wir *gar* nichts. *Drei* Zeugnisse (Act 12, 12, I. Petri 5, 13 und das Papiasfragment bei Euseb. H. E. III, 29) sind für diesen Petrinismus des Mk in Anspruch genommen worden. Das erste (die Historizität jetzt völlig zugegeben) enthält über Petrinismus des Markus nicht die leiseste Andeutung. Das zweite beweist

für Petrinismus des Markus auch nichts, weil der Verfasser jener Epistel nicht Petrus ist. Mag ihn aber jemand für Petrus halten, so ist eben für diesen Fall Petrus in allen wesentlichen Stücken der Lehre Pauliner geworden; wenn ein solcher Petrus, der Pauliner ist, den Markus seinen Sohn nennt, so ist ein geistiger Sohn eines also *paulinischen* Petrus ja ganz der berufene Mann, das Matthäus-Evangelium zu paulinisieren. Die Papiasnotiz bei Euseb., dass Markus Hermeneut des Petrus gewesen und als solcher das Evangelium des Petrus niedergeschrieben habe, wiegt auch nichts: Nach einer bekannten Notiz bei Euseb. war Papias ein sehr mässiges Kirchenlicht (sehr klein an Verstand). Soll ich nun mein eigenes Licht, das mir die Abhängigkeit des Mk vom Matthäustext zeigt, auslöschen, um der Ansicht jenes Bischofs von Hierapolis zu folgen, der in der Kirche das Renommee eines beschränkten Kopfes davongetragen hat? Es ist, beiläufig gesagt, gar nicht ausgeschlossen, dass die Theorie des Papias über das Markusevangelium auf der Notiz I. Petri 5, 13 steht, und dann ist sie eben ein Irrtum.

Dass aber Markus ein Schüler und Mitarbeiter Pauli gewesen ist, ist ganz gewiss. Philemon V. 24 für sich allein genügt zum Beweis. Kol 4, 10 und 2. Tim 4, 11 stützen, wie immer man von diesen Briefen denken mag, die Überlieferung, dass Markus ein Paulusschüler gewesen ist. Die Notiz der Apostelgeschichte, dass Paulus wegen seiner Apostasie von Markus hernach nichts mehr habe wissen wollen, ist ohne Gewicht. (Ich habe das in meinem Markusprogramm gezeigt). Und wäre auch einmal eine solche Entfremdung vorgekommen, so ist das hernach alles wieder ausgeglichen. Markus ist als Mitarbeiter des gefangenen Paulus wohl verbürgt.

Der Paulinismus des Markusevangeliums, den ich im Bereich des 1. Kapitels auf manchen Punkten nachgewiesen, macht sich im ganzen weitern Verlauf geltend: 1. in bescheidenen und doch sehr wirkungsvollen Umbildungen; 2. in Neubildungen, 3. und zumeist in Resektionen.

I. Paulinische Neubildungen:

Heilung des Paralytischen. Bei Mt stossen sich einige Schriftgelehrte daran, dass ein Mensch Sünden vergibt. Jesus hält ihnen gegenüber die These aufrecht, dass der Mensch (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ὁ ἄνθρωπος*) Sünden vergeben darf und beweist seinen Satz, indem er in Gottes Kraft die Folge der Sünde, die Krankheit, überwindet, d. h. die *Wirklichkeit* der Sündenvergebung demonstriert. Und die Volksmenge preist folgerich-

tig zum Schluss Gott über der Macht, die er den Menschen gegeben hat (*οἱ ἄνθρωποι* in V. 8 handgreiflich der Plural von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* V. 6). Mk hat die Lobpreisung verändert; bei ihm wird nicht mehr Gott gepriesen über der Macht, die er den Menschen gegeben hat. Warum nicht? Nach Markus hat nicht ein Mensch die Sünden vergeben und den Sünder geheilt sondern der Menschensohn im christologisch-apokalyptischen Sinne.

Der erste Sabbatkonflikt schliesst bei Mt wie Mk ziemlich gleichlautend mit dem Satz: „Der Menschensohn ist ein Herr des Sabbats." Aber si duo dicunt idem, non est idem. Mt hat mit Beispielen und einem Hoseazitat bewiesen, dass der Mensch nicht ein Knecht des Sabbatinstituts ist, dass er das Institut auf die Seite stellen darf, sobald es mit einem ernsten Bedürfnis kollidiert. Rücksicht auf Leben und Gedeihen d. i. Barmherzigkeit ist immer und überall die höchste Pflicht. Es ist also bei Mt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wieder nur ein Aramaismus statt dem korrekt griechischen *ὁ ἄνθρωπος*.

Anders bei Mk. Da ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* so oder so ein Christustitel wie in der Heilung des Lahmen. Die Argumentation des Mk ist in Kürze diese: Wie der Gesalbte des alten Bundes (David) einen Gesetzesparagraphen aufhebt, so ist der Gesalbte des neuen ein Herr über den Sabbat.

Aus Paulinismus ist verständlich die Umformung der *Unkrautparabel.* Mt beschreibt die civitas Dei auf Erden als eine gemischte Gesellschaft von solchen, die gut sind, und solchen, die den Guten nur ähnlich scheinen, aber schlecht sind. Das Gleichnis wehrt ab, dermalen eine Scheidung der echten und der Similichristen zu versuchen; das geht über menschliche Kompetenz. Mk, der schon V. 11 *μαθηταί* und *οἱ ἔξω* scharf trennt, hat als Pauliner den Gedanken einer Kirche als gemischter Gesellschaft, von der ein Teil schliesslich der Verdammnis anheimfällt, verworfen. Sein Gleichnis dient dem Gedanken, dass die in die Heilsgemeinde einmal Aufgenommenen gerettet sind. Was Gott angefangen hat, das wird er auch vollenden Röm 8, 29. 30. Die Vollendung ist nicht bedingt durch menschliches Sorgen und Tun, menschliches Rennen und Laufen (*αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ*). Das Ärgernis an der matthäischen civitas Dei als einer gemischten Gesellschaft, das ihn die Unkrautparabel umarbeiten liess, hiess ihn die Fischnetzparabel, die der Umarbeitung widerstand, verwerfen. Aus gleichem Grund dürfte Mk die Parabel von dem messianischen Mahl, die in dem Wort „viele sind berufen aber wenige auserwählt" ausmündet, verworfen haben. Nach Markus-

Paulus garantiert eben die Berufung alle weiteren Stadien des Heils bis zur Vollendung (vgl. Röm 8, 29. 30).

Die Zeit verbietet all die kleinen paulisierenden Umbildungen noch weiter ins Licht zu stellen. Nur noch die letzte, mit der das Markusbuch schliesst. „Sie (die Frauen) sagten zu niemand etwas, denn sie fürchteten sich" sagt Mk in direktem Gegensatz zu Mt, nach welchem die Frauen mit Furcht und grosser Freude vom Grabe wegliefen, um die Botschaft den Jüngern auszurichten, resp. sie nach Galiläa zu senden. Und wo steckt denn da der Paulinismus bei Markus? Man muss nur zusammen lesen, was zusammen gehört: Mk las in seiner Vorlage hernach, wie ich schon früher dargelegt, nur noch die Verse 16 bis 20 (exkl. Taufformel). In dieser Erscheinung des Auferstandenen aber war ihm, dem Pauliner, alles anstössig, so, dass die Elfe mit dem Heidenapostolate betraut werden, während er doch den Paulus damit betraut weiss, und dass sie beauftragt werden, Jesu *Befehlswort* zu den Völkern zu tragen. Mk kennt ein anderes Evangelium. Wenn nun aber Mk aus den beiden Gründen diese Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa kassierte, so wurde es dem Leser zum Ärgernis, wenn die Frauen die Jünger nach Galiläa wiesen und ihnen dort eine Erscheinung des Auferstandenen in Aussicht stellten. Was tun? Mk hilft sich mit seinem kecken *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*. Nun hört der Leser nach dieser Erscheinung zu fragen auf. Aber dieses kecke Wort hat nun bei Mk auch rückwärts gewirkt. Wie denn? Weil er von keiner Christuserscheinung zu berichten weiss, weil hinter *ἐφοβοῦντο γάρ* sein definitiver Schlusspunkt steht, hat er sich desto nachdrücklicher um das leere Grab bemüht und mit einer Reihe kleiner Veränderungen das leere Grab über allen Zweifel hinauszurücken versucht. Während nach Mt die Frauen am Sabbatabend (*ὀψὲ σαββάτων*) in der Abenddämmerung, mit der nach jüdischer Rechnung der erste Wochentag anbricht, zum Grabe kommen, kommen sie nach Mk, der die Sache aus dem Morgenländischen ins Abendländische übersetzt, am Sonntagmorgen und zwar nach Sonnenaufgang. Es war also, und daran ist dem Mk gelegen, in der Morgenhelle eine wirkliche Kontrolle des Grabes möglich. Dazu tut nun Mk. das noch Wichtigere: er gibt dem Grabbesuch einen Zweck, der die Frauen nötigt, ins Grab hineinzugehen und zwar ins richtige Grab; denn sie hatten, wie er 15, 47 vorsorglich bemerkt, wohl beobachtet, wo man ihn hingelegt hatte. Endlich vermehrt Mk die inspizierenden Frauen um eine dritte; sechs Augen sehen besser als vier. So wird bei Mk, bei dem Mt 28, 16—20 weggefallen, nun alles auf den Beweis des leeren Grabes konzentriert.

2. Paulinisierende Neubildungen.

Einziges Hauptexempel ist des Mk Lehre vom Apostolat 3, 13—19 und 9, 38—40. Mk hat in das durch Wegfall der Bergpredigt entstandene Vakuum die Apostelberufung als feierlich grossen Akt Jesu auf den Berg versetzt. Er erklärt 3, 13—19: Die Nachfolge begründet das Apostolat nicht; dasselbe steht vielmehr auf der Wahl Christi, der aus den Nachfolgern nimmt, welche er will. In der den nichtnachfolgenden Wundertäter betreffenden Perikope erklärt der nämliche Mk: Die Nichtnachfolge schliesst das Apostolat nicht aus. Wer fühlt nicht des Pauliners Defensive? Das war ja doch der immer erneute Angriff gegen Pauli Apostolat, dass er Jesu nicht nachgefolgt sei, während die jerusalemischen Apostel seine Nachfolger gewesen seien. Da erklärt denn der Pauliner 3, 13—19 deutlich und nachdrücklich: Auch die zwölf waren nicht Apostel, weil sie nachfolgten, sondern weil sie Jesu Gnadenwahl aus den Nachfolgern erwählt hatte. Im zweiten Abschnitt aber erklärt er: Jesus kann auch einen zum Apostel annehmen resp. erwählen, der ihm nicht nachfolgt. Der Abschnitt ist durch den Begriff *ἐν τῷ ὀνόματί μου* echten Jesusworten verbunden: Dummodo Christus praedicetur, wenn nur alles in Christi Namen geschieht, so ist es gut. Wer immer, ob Nachfolger oder Nichtnachfolger, in seinem Namen Teufel austreibt, wirklich austreibt, der ist sein echter Sendbote.

3. Resektionen.

Weit nachdrücklicher als durch die relativ bescheidenen Umbildungen und Neubildungen hat Mk gewirkt durch Resektionen. Er hat nächst der Strafpredigt Johannis und der Bergpredigt, deren Amputation ich nachgewiesen, alle nomistischen oder nomistisch scheinenden Abschnitte und Notizen seiner Vorlage entfernt. Unnötig die sämtlichen Stücke bis und mit der Rede vom jüngsten Gericht aufzuzählen. Auch Parabeln, die nicht anders als nomistisch d. h. im Sinne der Werkgerechtigkeit zu verstehen waren, wie die vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle, fielen der Amputation zum Opfer. Es fiel weg der herrliche Panegyrikus Jesu auf Johannes. Mk hat von Johannes die Taufe akzeptiert und christianisiert; im übrigen gehört dieser Mann für ihn zu der *alten* Religion; in Jesu ist alles neu geworden, und das alte ist vergangen. Es fiel weg das Zeichen Jonae Mt 16, 4 und 12, 39. Denn das Zeichen Jonae ist die Buss- und Gerechtigkeitspredigt; Mk ist überzeugt, dass in Jesu etwas anderes diesem Geschlecht gegeben wird als das Zeichen Jonae; es fiel weg das „hier ist mehr denn Jona, hier ist mehr

denn Salomo"; denn bei dieser Vergleichung wurde Jesus immerhin der gleichen Kategorie zugeteilt wie jene Männer des alten Bundes, während er nach Mk etwas generell anderes ist und bedeutet. Die blosse Plerosis des Alten in Christo wird von Mk hier verworfen wie bei der Bergpredigt. Weggeschnitten hat Mk die Rede Jesu an Petrus nach seinem Bekenntnis. Die Gründung der Kirche auf Petrus ertrug ein Paulusschüler, der wusste, dass Paulus mehr gearbeitet hatte als alle zwölf Apostel, nicht. Von der halbwegs ähnlich motivierten Resektion von Mt 28, 16—20 ist schon gesprochen.

Genug jetzt! Auf Vollständigkeit kommt es hier nicht an.

Aber spricht es nicht endlich gegen meine Theorie, dass Mk die Perikope vom Reichen Mt 19, 16—30 und die Frage nach dem grossen Gebot Mt 22, 34—40 aufgenommen hat? Hätte er nicht auch diese beiden Stücke verwerfen müssen, wenn er sich bei seinen Amputationen vom Kriterium des Nomismus (resp. der Werkgerechtigkeit) hätte leiten lassen? Antwort: Er hat die beiden Perikopen nicht einfach aufgenommen, sondern umgebildet; und die *Art,* wie er sie umgebildet hat, wird zur erfreulichen Bestätigung meiner Theorie. Man beachte: Bei Matthäus steht „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten"; das ist der ganze Gotteswille, die ganze Religion, und es gibt keinen andern Heilsweg." Steht das auch bei Mk? Nach Mk bestätigt der Schriftgelehrte, dass das Doppelgebot der Liebe höher steht als alle Kultgebote; das ist ja wohl gut paulinisch. Aber Jesus spricht zu dem also verständig redenden Schriftgelehrten nicht „Es fehlt dir nichts mehr; das Doppelgebot der Liebe ist der ewige Heilsweg Gottes". Nein doch! Er sagt: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes", nicht fern, aber immerhin noch draussen. „Eins fehlt dir" steht zwischen den Zeilen, und das Eine ist, *an Jesum glauben.*

Und das ἓν σε ὑστερεῖ macht die andere Perikope dem Markus erträglich. Vergleiche übrigens die ausführliche Darlegung über die Umbildung der Perikope vom reichen Jüngling in meinem Programm S. 92 ff.

III.

Nunmehr, nachdem wir den Mk als Bearbeiter des Mt und seinen Paulinismus als das vornehmste Agens seiner Bearbeitung erkannt, sind wir in der Lage, auch das Messiasgeheimnis bei Mk aufzulösen.

Ich bin so glücklich, es auflösen zu können, und das glatt auf wenig Seiten, während Wrede es auf fast 300 S. nicht auf-

zulösen vermochte, sondern grössere Rätsel schuf. Meine Auflösung wird dann, wenn sie wirklich gelingt, rückwirkend ihrerseits meine Theorie vom Verhältnis des Mt zu Mk empfehlen. Es muss doch am Ende etwas an meiner Markustheorie sein, wenn sie auch diese Nuss zu knacken vermag.

Erst werde ich festzustellen suchen, dass das sog. Messiasgeheimnis nur bei Mk und nicht bei Mt vorliegt.

1. Das Verbot an die Dämonen, Jesum als Gottessohn bekannt zu machen, fehlt bei Mt gänzlich.

2. Die Verbote nach der Erweckung der Jairustochter und der Heilung des Taubstummen fehlen bei Mt. Das Verbot an den geheilten Aussätzigen hat einen ganz andern Sinn bei Mt (vgl. meine Auslegung unter I.). Der Befehl Mt 12, 16 an die Menge der Geheilten, dass sie ihn nicht offenbar machen sollten, hat mit einem Messiasgeheimnis gar nichts zu schaffen. Jesus ist in die Wüste entwichen und will hier ad interim in der Stille bleiben, genau so wie alle, die etwas Rechtes und Grosses wirken wollen, ad interim die Stille bedürfen und suchen. *Er, nicht seine Messianität* sucht das Refugium.

Eine volle Parallele zu den Markusverboten an die Geheilten haben wir bei Mt nur *einmal*, nämlich in der Blindenheilung 9, 27—31. Es ist das eine späte Dublette zu 20, 29—34. Dieselbe trägt, abgesehen von dem Verbote, Markische Züge (vgl. das Examen über den Glauben nach Analogie des Glaubensexamens in der Heilung des epileptischen Knaben bei Mk; vid. das ἐνεβριμήθη). Was sagen wir dazu? Ich sage, was ich schon gesagt: Ich habe nie bezweifelt, dass der kanonische Mt jünger ist als Mk. Ich sage weiter: Es wäre geradezu ein Wunder, wenn nicht einige der Novellen des kanonischen Mt unter dem Einflusse des Mk komponiert worden wären. Hier ist eine. Es ist also das Verbot dieser Perikope nur ein Apendix des Markusproblems.

3. Verbot an die Jünger nach Cäsarea Philippi. Mt sagt ganz mild: „Er befahl seinen Jüngern, niemand zu sagen, dass er der Christus sei.“ Bei Mk ganz anders: „Er bedräuete sie, niemand von ihm, d. h. im Zusammenhang, von seiner Messianität zu sagen.“ Versuchen wir den Unterschied richtig abzuschätzen! Was will das Verbot bei Mt? Will etwa Jesus dem Volk nicht als Messias bekannt werden? O doch; vgl. den Einzug in Jerusalem, wo er sich ohne alles Widerstreben *vom Volk* als Messias begrüssen und feiern lässt. Ich urteile: Im Licht der Einzugsgeschichte einerseits, von 16, 16 ff. anderseits ist der Sinn des Verbots Jesu bei Mt absolut sicher festzustellen. Er sagt den Jüngern: „Ich will nicht, dass ihr dem Volk *suggeriert*, ich sei

der Christus. Sobald dagegen das Volk durch meine Taten zur Erkenntnis kommt, ich sei es, lass ich mir die Anerkennung gefallen. Ich habe auch euch nicht mit Worten suggeriert, ich sei der Christus; aber als euch das Licht aufging durch den Vater im Himmel, der eure Herzen erleuchtete, habe ich mich gefreut. So sollt auch ihr dem Volk nichts suggerieren." Also auch hier bei Mt keine Spur von Messiasgeheimnis. Jesus will nur, dass die Messiaserkenntnis auf ordentliche, gesunde Weise im Volk entstehe.

Anders steht die Sache bei Mk: Hier haben wir einen scharfen, drohenden Befehl, der ganz an die den Dämonen und Geheilten gegebenen Verbote erinnert. Und die Einzugsgeschichte ist auffallend verändert. Es fehlt bei Mk gerade das Wichtigste, die Hinweisung auf die Erfüllung der Sacharjastelle. Dem Hosianna fehlt gerade das Vornehmste, *τῷ υἱῷ Δαυείδ*. Statt der Huldigung des *πλεῖστος ὄχλος* bei Mt haben wir bei Mk ein mageres *πολλοί*. Das *ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις* des Mt ist bei Mk verschwunden, ebenso das herrliche mit allen Farben der Wirklichkeit gemalte Nachspiel des Mt. Die Kinder haben beim Einzug das „Hosianna dem Sohne Davids" gehört, sie haben den Ruf aufgenommen und setzen ihn nach Kinderart stundenlang fort. Diese herrliche Notiz fehlt bei Mk. Kurz, er hat die Einzugsgeschichte zwar nicht beseitigt aber so beschnitten, dass bei ihm nicht mehr eine wirkliche Christusproklamation vor allem Volk noch eine Ovation durch das Volk vorliegt. Die *πολλοί* können bei Mk allenfalls wohl der erweiterte Jüngerkreis sein, der uns bei ihm so oft entgegentritt.[1])

4. Die *μυστήρια τῆς βασιλείας* bei Mt: Die Parabeln gelten dem Mt als Allegorien, was sie doch wohl in der Mehrzahl sind. Allegorien wollen ausgelegt sein. Diese Auslegung wird den Jüngern gegeben, nicht dem Volk. Warum nicht? Ich bitte genau hinzusehen: „Weil sie sehend doch nicht sehen und hörend doch nicht hören", d. h. es nützt doch nichts. Man muss nichts Unnützes tun, vor allem nicht die Perlen vor die Schweine werfen. Es fehlt bei Mt auch auf diesem Punkt jede Spur davon, dass Jesus seine Messianität vor dem Volk verborgen halten will. Er unterlässt nur, was doch aussichtslos ist, und legt die Allegorien denen aus, bei denen ein Verständnis zu hoffen ist, den Jüngern; „denn wer da hat, dem wird gegeben" u. s. w. Also

[1]) In der Verklärungsgeschichte tritt uns Mt 16, 17 „Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart sondern der Vater im Himmel" in später sinnlich-mythischer Gestalt entgegen. In dem Befehl beim Abstieg, dass die drei nichts von dem Gesicht sagen sollten bis zur Auferstehung Jesu, spiegelt sich das Bewusstsein der späten Entstehung des Mythus.

bei Mt auch auf diesem vierten Punkt kein Schatten von Messiasgeheimnis.

Anders bei Mk. Der Singularis *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας* legt nahe, dass er an das Christusgeheimnis denkt; dies Geheimnis wird nach Mk vor dem Volk gewahrt, damit ein göttlicher Verstockungsratschluss am Volke in Erfüllung gehe.

Fehlt das Messiasgeheimnis bei Mt, und ist Mt die Quelle des Mk, so hat Mk das Geheimnis auf allen vier Punkten selbst gebildet. Es ist also eine unhistorische Erscheinung; darin stimme ich mit Wrede zusammen, stimmte ich zusammen, ehe ich sein Buch kannte.

Aber nun die Frage: Aus welchem Interesse und Gesichtspunkt hat Mk diese über seine Quelle hinausgehende Neubildung geschaffen? Dass ihm Mt durch seine Verbote bei der Heilung des Aussätzigen und bei Cäsarea Philippi dazu Anlass und Raum gab, ist ganz klar. Die Frage ist jetzt, wie Mk dazu kam, den Anlass zur Ausbildung des Messiasgeheimnisses, wovon bei Mt nichts vorliegt, zu verwerten.

Als ich am 13. Okt. 1902, etwas ermüdet, das Wredesche Buch zu lesen anfing, sprang mir die Antwort nicht am gleichen Abend entgegen; aber ich legte mich nieder mit der Zuversicht, dass ich sie wohl finden werde und mit der Ahnung, dass auch hier des Markus Paulinismus sich als Lösung darbieten werde. In der Nacht erwachte ich, und nach wenig Minuten kams über meine Lippen: *Ἐκένωσεν, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.* Das war die Auflösung und ist es noch.

Nach I. Kor 2, 2 wollte Paulus unter den Korinthern nichts anderes wissen und verkünden als Jesum Christum und zwar diesen als Gekreuzigten. Nach Phil 2 aber hat Paulus vom übrigen Erdenleben Jesu nicht einfach abstrahiert, er hat vielmehr Jesu Inkarnation und seinen ganzen Wandel im Fleisch als symphonisches Vorspiel, das auf Golgatha seine Vollendung und Höhe oder vielmehr die tiefste Tiefe erreichte, dargestellt. Paulus stellt Jesum den Philippern als Vorbild der Demut dar: Denn da er die Gottesgestalt hatte und allenfalls das, was ihm zur Gottgleichheit noch fehlte, hätte an sich reissen können, tat er das nicht; in reiner Demut entäusserte er sich vielmehr auch dessen, was er schon hatte, der Gottesgestalt und nahm dafür Knechtsgestalt an, indem er als Mensch über die Erde wandelte; ja seine Demut ging so weit, dass er die denkbar verächtlichste Form von Menschenlos und Menschengestalt an sich nahm, indem er sich, dem Willen des Vaters gehorsam, als Verbrecher kreuzigen liess. Die Philipperstelle sieht nicht aus wie ein einma-

liger sporadischer Erguss des Apostels sondern wie die klassische Formulierung eines Generalthemas; in diesen Tönen dürfte Paulus, der alte Paulus, in der Gefangenschaft gepredigt haben. Und die Predigt ist bei Mk, der da als Mitarbeiter in seiner Nähe war, auf guten Boden gefallen; sie hat ihm das Herz genommen und führt seine Feder bei Bearbeitung des Evangeliums. Auch er will nichts wissen als Jesum Christum, den Gekreuzigten; und er zeigt, wie der Gottessohn im Fleisch nach Möglichkeit die Selbstentäusserung durchführte und den Weg der Demut ging; er zeigt es zumal in *den* Zügen, die man mehr oder weniger geschickt unter dem Titel des Messiasgeheimnisses des Mk zusammengefasst hat.

Sehen wir im einzelnen zu, ob die Antwort den vorliegenden Tatsachen genüge: Die Dämonen, Bürger der transzendenten Welt, kennen den Gottessohn längst, erkennen ihn auch jetzt durch die Hülle seiner Menschen-Sklavengestalt. Alsbald wollen sie ihn dem Volk als den Gottessohn verraten. Jesus heisst sie schweigen. Die Heilsökonomie, der er sich in völligem Gehorsam unterworfen, heisst ihn jetzt den Weg der Selbstverleugnung und Demut gehen; er darf und will sich nicht als Gottessohn verehren und proklamieren lassen; *ἐκένωσεν ἑαυτόν, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.*

Weiter: Nach den exorbitanten Allmachtswundern der Heilung des Aussätzigen, des Taubstummen, der Totenerweckung gebietet Jesus den Wissenden strengstens Schweigen, nachdem er schon das Wunder (dies ist das eigentümliche bei Mk) unter möglichst wenig Augen vollbracht hat. Beide Eigentümlichkeiten des Mk erklären sich aus der Idee der Selbstentäusserung und Demütigung vollkommen. Die Allmachtswunder sind doch ganz dazu angetan, die Hülle seiner Knechtsgestalt zu zerreissen und den Gottessohn durchleuchten zu lassen. Das geht wider die von Gott geordnete und vom Sohn akzeptierte Heilsökonomie. Darum die Verbote.

Wenn aber dies das Motiv des Mk ist, warum ist er denn für das Geheimnis nicht überall besorgt? Da beachte man zunächst, dass er in den *allermeisten* Fällen dafür besorgt ist, nämlich nach der Heilung des Besessenen in der Synagoge, nach den Krankenheilungen am Abend in Kapernaum, nach der Heilung des Aussätzigen, des Taubstummen, nach den Massenheilungen 3, 7—12. Die Fürsorge liegt bei Mk auch vor nach der Heilung des besessenen Geraseners, indem ihm Jesus die Nachfolge versagt; er will nicht von einem Begleiter als Herr über die Dämonen proklamiert werden. Die Fürsorge liegt auch vor bei der Hei-

lung des Blinden von Bethsaida, indem die Heilung ausserhalb des Dorfes vollzogen und dem Geheilten verboten wird, ins Dorf zurückzukehren. Bei der Heilung der Schwiegermutter Petri, bei Stillung des Sturms und beim Wandeln auf dem See ist die Fürsorge unnötig, weil das unter den Augen von Jüngern geschieht. Bei Heilung des blutflüssigen Weibes ist die Vorsicht entbehrlich, weil die Heilung doch nur ihr zum Bewusstsein kommt. Auch die Speisungswunder kommen doch dem Volk nicht als solche zum Bewusstsein; jeder einzelne isst Brot und Fisch, wie er sonst isst. Das Wunder schwebt *über* dem Bewusstsein der einzelnen. Also ist auch hier das Verbot entbehrlich. Die Heilung der Tochter der Kanaanitin ist ohne Gefahr für ihn; denn er verlässt ja die Gegend von Tyrus und Sidon alsbald wieder; es ist also keine Gefahr, dass er hier vom Volk als Gottessohn proklamiert werde. Bei der Heilung des Paralytischen und des Mannes mit der verdorrten Hand ist der Gefahr vorgebeugt durch die Feindschaft der Gelehrten und Frommen. Seine Taten machen ihn der Blasphemie und Geringschätzung des Gesetzes verdächtig; also auch hier keine Gefahr, dass seine Gottessohnschaft die Hülle durchbreche. (Nach der Heilung des Paralytischen preist das Volk *Gott* über Jesu Tat. Also kein Anlass um seinetwillen ein Verbot zu geben).

Es liegen also bei Licht betrachtet bei Mk keine wesentlichen Fälle vor, die meiner Theorie widerstreiten. Aber — mettons — dass solche vorlägen oder vorliegen, so würde meine Theorie, welche die Verbote an Dämonen und Geheilte aus der paulinischen Idee der Kenosis ableitet, doch stehen bleiben. Wie denn? Man erwäge und vergesse bei dieser ganzen Angelegenheit nicht, dass ja Mk nicht als Romanschriftsteller die Ereignisse schafft und seiner Idee auf den Leib schneidet, dass er vielmehr an einen ihm vorliegenden Stoff gebunden ist. Diesen Stoff gestaltet er, aber, wie der Weltschöpfer bei Platon den Weltstoff, eben immer nur nach Möglickheit. Es bleibt ein vielfach widerstrebender Stoff, welcher den leitenden Ideen des Markus nicht ganz untertan werden will. Darum ist alles Mückenseigen in dieser Richtung vom Übel. Dass Jesus je und je einmal vor vielen heilt, mag mit der Leitidee des Mk nicht ganz stimmen; dann ists eben ein Tribut, den er an den widerstrebenden Stoff bezahlt.

Wrede sagt S. 41: „Soll Jesus bei seinen Wundern Furcht vor messianischen Demonstrationen gehabt haben, soll diese Furcht sein Handeln geleitet haben, so hätte er nicht ein einzigmal vor vielen heilen dürfen, und am besten hätte er, wie schon Bruno

Bauer gesagt, gar nichts getan.“ Trifft und vernichtet nicht diese Bemerkung auch meine Theorie von der Selbstentleerung und Selbsterniedrigung? Ich denke nicht. Das Demütigsein besteht doch wohl darin, dass man Grosses tut, ohne damit zu prunken — dass man das Elend der Welt kräftig anfasst, ohne die Linke, geschweige die Welt, wissen zu lassen, was die Rechte tut. Jesus tut nach Mk die grossen Werke des Gottessohns und wahrt dabei doch nach Kräften sein Inkognito, geht in Sklavengestalt seinen Kreuzesgang über die Erde. Das ist Demut.

Dass diese paulinische Leitidee des Mk auch das scharfe Verbot an die Jünger nach Cäsarea Philippi vollkommen erklärt, sehen Sie ein ohne meine Nachhilfe. Im Anschluss begreifen wir unschwer die markische Reduktion der Einzugsgeschichte. Die Erfüllung der Sacharjaweissagung, die Ovation der Menge, das Hosianna dem Sohne Davids, die Erregung der ganzen Stadt, das Hosianna der Kinder endlich vertrugen sich nicht mehr mit der Sklavengestalt dessen, der aller Hoheitsprädikate bar zum Kreuz wandert. Freilich war diese Einzugsgeschichte ein dem Mk hart widerstrebender Stoff, welcher der Umbildung sich nicht ganz fügte.

Wenn ich bis dahin richtig interpretierte, so wird nun auch eine auffallende Umbildung in der Verklärungsgeschichte bei Mk verständlich. Diese späte auch von der metaphysischen Gottessohnschaft beherrschte Perikope des Matthäusevangeliums sagt grandios „es leuchtete sein Angesicht wie die Sonne, und seine Kleider waren weiss wie das Licht“, d. h. seine Gottessohnnatur brach in dieser Stunde unverhüllt durch. Statt dessen bei Mk der triviale Satz „seine Kleider wurden weiss glänzend, wie kein Bleicher auf Erden weiss machen kann“. Nichts von dem sonnenhaften Angesicht. Warum? Mk will auch für diese flüchtige Stunde die Kenosis des Gottessohnes nicht ganz aufgehoben wissen; erst bei der Auferstehung darf die Kenosis der göttlichen δόξα weichen.

Vielleicht gehört es auch hieher, dass Mk die zwölf Legionen Engel, um die Jesus nach Mt 26, 53 den Vater bitten könnte, hat fallen lassen. Der göttliche Ratschluss, dem der Sohn sich unterzogen hat, schliesst das Gebet und jedenfalls die Erfüllung aus. (Doch ist bei dieser Stelle noch eine andere Auslegung möglich, die man in meinem Programm nachlesen mag).

Noch eine Bemerkung über die Parabeltheorie des Mk. Das ὅτι des Mt habe ich ausgelegt. Das ἵνα des Mk aber und seine sonstige Modifikation der Matthäustheorie hat nicht die Idee der Selbstentäusserung und Demütigung zum Leitmotiv. Es ist auch

eine reine petitio principii bei Wrede, dass alles aus *einem* Gedanken erklärt werden müsse. Allerdings führt Paulus auch in seiner Parabeltheorie des Markus Hand; aber hier ist es der Prädestinationsgedanke „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, welche er will".

Wir haben endlich zu sprechen von dem schweren Verständnis der Jünger für Jesu Messianität und vollends für seinen Leidensgang. (Wir müssen es, weil Wrede das nun einmal auch ins Messiasgeheimnis mit einbezogen hat).

Blicken wir zunächst wieder zu Mt hin: Von diesem schweren Verständnis der Jünger für Jesu Messianität und die Notwendigkeit seines Leidens liegt bei Mt nicht eine einzige Spur vor. Die Jünger sind ja freilich auch bei Mt langsam von Begriffen; sie bitten 15, 15 durch Petri Mund um Auflösung einer einfachen Parabel, was Jesum zu einer Rüge veranlasst; ebenso bleibt ihnen die Bildrede vom Sauerteig der Pharisäer lange dunkel. Aber dass das Verständnis von Jesu Messianität über Gebühr lange auf sich warten lässt, sagt Mt nicht; ja er sagt so kräftig wie möglich das Gegenteil. Die Antwort Jesu nach dem Petrusbekenntnis zeigt, dass Jesus über die Erleuchtung erstaunt ist. Es erscheint ihm als ein reines Gotteswunder, dass Simon ihn als Messias erkannt hat, trotzdem er der herrschenden Messiaserwartung nicht entspricht: „Heil dir, Simon Barjona, Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern der Vater im Himmel."

Die Ankündigung, dass sein Weg nicht zum Königstron sondern zu Leiden und Tod führe, veranlasst freilich den Petrus zu der Versuchung „das widerfahre dir nicht. Zu Sieg und Tron führt jetzt dein Weg, nicht zum Schandholz." Es ist nicht eine Versuchung aus Unverstand sondern aus menschlichem, allzu menschlichem Fühlen und Denken heraus. Auch die zum zweiten und dritten Mal wiederholte Leidensweissagung hat bei Mt schlechterdings nicht *den* Grund und Sinn, dass einem langsamen und widerstrebenden Verständnis der Jünger müsste aufgeholfen werden. Der Zweck der dreimaligen immer präziser werdenden Weissagung ist vielmehr ein apokalyptischer. Sie kennen das Charakteristikum der Apokalypsen: Der Apokalyptiker legt schon Geschehenes, was er selbst erlebt hat oder aus der Überlieferung kennt, einem Manne *vor* den Ereignissen in den Mund. Er verfolgt dabei ein eminent praktisches Ziel, nämlich Glauben zu gewinnen für das wirklich Zukünftige. Der Leser soll durch die vaticinia ex eventu, die im Munde des Mannes der Vorzeit als vaticinia ante eventum sich darstellen, überwältigt werden und

sich sagen: „Wenn ein Teil dessen, was dieser Prophet vorausschaute, so genau eingetroffen ist, so dürfen wir auch glauben, dass der noch ausstehende Rest seiner Prophezeiung in Erfüllung gehen werde.“ Das angewendet auf Mt: Er bietet Kap. 24 und 25 eine kühne Apokalypse mit Weltuntergangsprognose. Die drei präzisen Leidensweissagungen gehören zu eben dieser Apokalypse und wollen folgenden Effekt beim Leser erzeugen: Wenn Jesus sein Todesleiden und seine Auferstehung so genau vorauszusagen wusste, so verdienen auch seine Prophezeiungen betreffend Parusie und Weltuntergang Glauben. — Und mit der genauen Prognose über den Verräter verfolgt der Apokalyptiker dasselbe Ziel.

Mk hat nun den apokalyptischen Stoff übernommen und einem andern Zweck dienstbar gemacht. Man beachte die Veränderung. Kap. 9, 30 berichtet Mk, dass Jesus bei der Wanderung durch Galiläa mit den Jüngern allein sein wollte; denn er will ihnen ungestört nicht etwa eine Weissagung sondern die Lehre vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias vortragen; und schon bei Cäsarea Philippi war's eine *Lehre,* die er ihnen über die Notwendigkeit von Leiden und Auferstehen vortrug. Die Jünger verstehen auch bei dem zweiten didaktischen Kurs, den er ihnen auf der geheimen Wanderung gibt, die Lehre nicht, scheuen sich aber ihn um Auskunft zu bitten. Auch beim dritten Lehrkurs 10, 32—34 sind die Begleiter Jesu von Staunen und Furcht beherrscht; wir dürfen also vielleicht im Sinne Marci wohl annehmen, dass die Belehrung ihr Ziel nicht erreicht hat. Oder sollen wir aus 10, 38. 39 — könnt ihr euch taufen lassen mit der Taufe, damit ich getauft werde? Ja wir können es — heraushören, dass die Zebedaiden resp. die Jünger überhaupt die Lehre vom Todesleiden Jesu endlich verstanden haben? Das letztere scheint mir wahrscheinlicher. Ob so oder anders, gewiss ist, dass der apokalyptische Zweck des Mt bei Mk einem didaktisch-apologetischen Zweck Platz gemacht hat. Bei wem denn war die Lehre von Kreuz und Auferstehung die Quintessenz aller Verkündigung? Doch bei Paulus. Und Paulus hatte um dies sein *κήρυγμα* viel Anfechtung zu erdulden. Hier nun schafft Mk der Predigt die stärkste Apologie, indem er sie auf Jesum selbst zurückdatiert: Jesus selbst hat die Lehre vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias d. h. das Paulusevangelium den Jüngern wiederholt und eindringlich vorgetragen; schon bei Cäsarea tat er es mit vollem Freimut. Die Apostel aber hatten für die Lehre Jesu wenig Empfänglichkeit und Verständnis] fast so wenig wie hernach für das Paulusevangelium.

Mk 9, 9 = Mt 17, 9 ist bei Mk mit der Novelle „was heisst

von den Toten auferstehen?“ zu einem Dokument der Schwerverständlichkeit der Jünger geworden. Da ist für uns weiter kein Rätsel mehr. Als Ausgangspunkt zur Auflösung der wirklichen Rätsel taugt diese Stelle kaum.

Ich bin am Schluss. Eine Rekapitulation darf ich mir wohl ersparen. Das Messiasgeheimnis ist auf dem Boden meiner Matthäushypothese gelöst, und ich lebe des Glaubens, dass es den Markusmännern schwer werden dürfte, auf die Dauer wider den Stachel zu löken.[1])

Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Aug. Forel

besprochen von *C. W. Kambli,* Dr. theol.

(Schluss).

Wir haben absichtlich in erster Linie Ärzten das Wort gegeben. In nicht minder massgebender Weise schliesst sich ihnen an Dr. *Alb. Heim,* Professor in Zürich, in seiner vortrefflichen Schrift: „Das Geschlechtsleben des Menschen vom Standpunkte der natürlichen Entwicklungsgeschichte“ (Zürich, Alb. Müllers Verlag 1900), Vortrag, gehalten vor der männlichen studierenden Jugend beider Hochschulen in Zürich. Im Vorwort verteidigt sich Prof. *Heim* gegen den Vorwurf, er habe mit der Wahl dieses Themas in ein fremdes Fach hineingepfuscht, ein Vorwurf, den man ohne Zweifel noch heftiger gegen einen Theologen, der darüber etwas zu schreiben wagt, erheben wird. Er entgegnet darauf: „Welchen Faches muss man denn sein, um über das Geschlechtsleben des Menschen reden zu dürfen? Die Frage hat medizinische, juristische, zoologische, paläontologische, ethnographische, ethische Seiten. Mir scheint, es kommt hier nicht auf das Fach, sondern auf das Studium der besonderen Frage an. Von einem einzelnen Fach aus beurteilt man sie zu leicht einseitig.“ Pag. 1 spricht sich Prof. *Heim* dahin aus: „Mit Energie haben viele Einzelne wie Vereine, vom religiösen Standpunkt ausgehend, gearbeitet und sie arbeiten fort und fort um Wandlung und Besserung zu schaffen. Ich zolle diesem edlen Willen und dieser Tatkraft volle Anerkennung und Hochachtung. Allein es wäre ein Unglück, wenn daraus die Meinung entstünde, dass die Förderung zur Sittlichkeit nur in der Frömmigkeit gegründet sein könne.“ Dass dies gleichwohl unsere Meinung bleibt, nur dass wir die Frömmigkeit nicht mit einer bestimmten theologischen Anschauung indentifizieren — wir nennen auch Prof. Heims Welt-

[1]) Wie ich vernehme, besteht die Buchhandlung K. Beck nicht mehr. Die Schrift „Markus, der Bearbeiter des Matthäus“ ist jetzt von der Universitätsbibliothek Basel zu beziehen. Preis 1 Fr. 50 Rp.

anschauung eine fromme — davon werden wir später reden. „Ich möchte Ihnen beweisen", fährt er fort, „dass auch vom Standpunkt des „ungläubigen Naturforschers" die Sittlichkeit, insbesondere die geschlechtliche Sittlichkeit ein heiliges Gebiet ist, und dass der Naturforscher hierin zu den gleichen Forderungen kommt, wie der Gläubige." „Das Sittengesetz und das sittliche Gewissen sind nicht das Kunstprodukt irgend eines Dogmas, irgend einer Religion, sie sind Jahrmillionen älter als jede Religion, sie finden sich bei religionslosen niedrigsten Völkerrassen und oft in vortrefflicher Entwicklung bei den Tieren" (p. 3). „Das Geschlechtsleben ist, in richtiger Weise gelebt, ehrwürdig und heilig! Wir Naturforscher kennen keinen Gegensatz von Natur und Sittlichkeit. Die Naturtriebe an sich sind nicht unsittlich, nicht schlecht, wohl aber ist die Abirrung von dem, was die natürliche Entwickelung damit bezweckt, böse" (p. 4). „Tausende behaupten, geschlechtliche Abstinenz sei ungesund. Alle möglichen Krankheiten sind ihr schon zugeschrieben worden. Wer sich enthalte, sündige gegen die Natur und an sich selbst. Allein alle älteren wie neueren und wissenschaftlich kontrollierten Erfahrungen haben ergeben, dass diese Behauptungen irrtümlich sind" (p. 6). „Alle Organe des Gesunden sollen im Gleichgewicht zu einander stehen, wildes Vorherrschen des Geschlechtstriebes, Unfähigkeit ihn zu bändigen, ist kein Beweis männlicher Kraft, sondern männlicher Schwäche. Ich könnte ihnen aus meiner Erfahrung genug Beispiele von Altersgenossen von mir geben, die als Studierende in geschlechtlicher Ungebundenheit gelebt haben, sie sind heute schon ohne Kraft, ohne Feuer, sie gehen langsam, schleichend, greisenhaft einher." Prof. *Ziegler* in Strassburg ruft den deutschen Studenten sehr wahr und sehr drastisch zu: „Im Allgemeinen ist nicht das Lernen und Arbeiten Schuld an der Schwächlichkeit und Nervosität der deutschen Jugend, sondern das Saufen und Huren!" . . . . „Auf eine von einem grossen Vereine an die medizinische Fakultät der *Universität Christiania* ergangene Anfrage antwortete diese: „Die kürzlich von verschiedenen Personen gemachte und in öffentlichen Blättern und Versammlungen wiederholte Behauptung, dass ein sittlicher Lebenswandel und geschlechtliche Enthaltsamkeit der Gesundheit schädlich sei, ist nach unserer hiemit einstimmig ausgesprochenen *Erfahrung* ganz falsch. Wir wissen von keiner Krankheit oder irgend einer Schwäche, von der man behaupten darf und kann, dass sie aus einem vollkommen reinen und sittlichen Leben entstehen könnte."

Prof. *Heim* bezeugt: „Es ist eine *Lüge,* dass es heutzutage, keinen Jungen mehr gebe, der rein in die Ehe trete. Ich weiss

dass dies eine Lüge ist. Ich kenne manche, die diese Behauptung Lügen strafen. Es sind ihrer mehr, als man gewöhnlich annimmt. . . Die Behauptung, die geschlechtliche Abstinenz sei schädlich, ist eine blosse Fabel, erfunden von denjenigen, die ihr eigenes Laster zur Tugend stempeln möchten."

Wie stellt sich nun Prof. *Forel* in seinem Buche zu der Frage, ob der Geschlechtstrieb ein unwiderstehlicher und darum dessen Befriedigung ein natürliches Menschenrecht sei? Er bejaht sie nicht unbedingt, aber er verneint sie auch nicht mit Entschiedenheit. Wohl spricht er p. 461 sich dahin aus: „Das Recht auf Befriedigung jeder Begierde zu proklamieren, ist die Proklamierung der Korruption und Entartung. So berechtigt es ist, das Recht auf Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zu fordern, so unrecht und schädlich ist es, jede Begierde heilig zu sprechen." Er anerkennt ferner pag. 71: „Im normalen Zustand eines normalen Durchschnittsjünglings, der sowohl geistig, als besonders körperlich tüchtig arbeitet und sich der künstlichen Reize, vor allem aber künstlicher, den Willen und die Besonnenheit lähmender narkotischer Mittel, wie namentlich des Alkohols, enthält, ist die *Kontinenz*, d. h. die sexuelle Enthaltung durchaus nicht undurchführbar. . . Die Gesundheit leidet keineswegs darunter... Immerhin kann dieser Zustand auf die Dauer nicht als normal bezeichnet werden, vor allem nicht, wenn keine Hoffnung vorliegt, dass er in absehbarer Zeit ein Ende erreiche." Prof. *Forel* weist darauf hin, dass, wer rein bleiben wolle, „eines vollen Gemütsersatzes für die sexuelle Liebe" bedürfe. „Diesen kann aber auch das Weib mit ihrer natürlichen, mit Ausdauer und Zähigkeit verbundenen Aufopferungsfähigkeit im ganzen noch besser erreichen als der Mann. Diejenigen Frauen, die sich bei höherer Begabung gemeinnützigen, sozialen Aufgaben, der Kunst, der Literatur und bei bescheidenerer geistiger Ausstattung der Krankenpflege oder irgend einem Berufe mit grosser Intensivität mit vollster Lebensenergie widmen, statt Allotria zu treiben, können sich in allen diesen Zweigen des sozialen Lebens so auszeichnen und darin solche Befriedigung finden, dass ihnen ein relativer Ersatz für das sexuelle Liebesglück dadurch geboten wird. Man hat die Frauen in dieser Hinsicht schwer unterschätzt" (p. 119). Über die sexuelle Kontinenz spricht er sich (p. 413) folgendermassen aus: „Hier sind alle extremen Behauptungen falsch. Sicher ist es, dass man die Nachteile der Kontinenz mancherorts lächerlich — (wir würden statt dessen geradezu sagen „verbrecherisch") — übertrieben hat. Unter normalen Verhältnissen ist dieselbe für beide Geschlechter, wenn

auch mit Ach und Krach, durchführbar und gilt im Allgemeinen das Gutachten der medizinischen Fakultät Christiania, welche behauptet hat, niemals Erkrankungen durch Kontinenz, wohl aber viele durch sexuelle Exzesse beobachtet zu haben. Immerhin geht dieses Gutachten etwas zu weit, denn besonders gewisse Psychopaten und sexuell Hyperästhetische (?) geraten zuweilen durch erzwungene Kontinenz in eine nervöse und psychische Aufregung, die sie geistes- oder nervenkrank machen kann. Ich habe dies bei Männern und sogar bei Frauen beobachtet. Es sind aber Ausnahmefälle. Die Kontinenz ist immerhin bei sexuell erregbaren Menschen keine leichte Sache und fordert von ihnen, besonders von Männern oft fast übermenschliche, heldenmütige, innere Kämpfe.“ Prof. *Forel* gibt zu, dass ein Mann, der bis zum 25. Altersjahr sich rein erhalten, für sein ganzes Leben reichen Gewinn davontrage. Eine weiter reichende sexuelle Enthaltsamkeit ist aber gottlob möglich und kommt vor auch bei vollblütigen Männern cholerischen Temperaments von starker Sinnlichkeit, sobald sie feste Grundsätze und einen eisernen Willen haben, bei Jungfrauen gewiss noch viel öfter und viel leichter. Wir bedauern es tief, dass Prof. *Forel* die unbedingte Anerkennung der Unschädlichkeit der Kontinenz als extreme Behauptung bezeichnet und in seinem Werke auf Surrogate der natürlichen Geschlechtsbefriedigung verweist, ja dieselben empfiehlt, die wir als unnatürliche, ja als unsittliche verwerfen müssen, ja, dass er eigentlich auch nur zu einer bedingten Anerkennung der Monogamie kommt. Wir anerkennen den gewaltigen Ernst, womit sich Prof. *Forel* gegen die Prostitution und das Bordellwesen wendet und schreiben ihm keineswegs zu, dass er etwa der Promiscuität, dem völlig regellosen Geschlechtsverkehr, das Wort rede; aber ob seine Vorschläge der Kindererzeugung unter Umständen zu wehren, nicht doch zur Promiscuität, jedenfalls zu geschlechtlicher Ausschweifung führen würden, ist eine andere Frage.

Scheidung von Begattung und Zeugung

ist diejenige Forderung in Prof. *Forels* Buch, welche die allerernsteste Erwägung erfordert. Ich gestehe von vornherein, dass die Ungeniertheit, die detaillierte, bis ins kleinste Detail eingehende Anweisung Prof. *Forels,* wie die Begattung vollzogen werden könne, ohne zur Erzeugung eines Kindes zu führen, mir zum Stein des schwersten Anstosses geworden ist.

Prof. *Forel* behauptet p. 414: „Wenn ursprünglich beim Menschen, wie im Tierreich, aus dem er hervorging, Begattung und Zeugung noch gleichbedeutend waren, haben seither die Dinge

sich geändert.“ Früher habe eine brutale Zuchtwahl die Ausmerzung der Schwachen besorgt, nun sei es soziale Pflicht, die Befriedigung des Sexualtriebes von der Zeugung scharf zu trennen, um diese nötigenfalls zu vermeiden, ohne doch auf jene verzichten zu müssen. Die antikonzeptionellen Mittel, die er vorschlage, erlauben bedauernswerten pathologischen Menschen, die keine Kinder haben sollen, ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen, ohne fürchten zu müssen, dass sie damit die Welt mit unglücklichen, unbrauchbaren Krüppeln bereichern helfen. Sie erlauben jungen Leuten, zu einer Zeit zu heiraten, wo ihre pekuniären Verhältnisse ihnen noch nicht erlauben, eine Familie zu erhalten. Man könne dabei, wenn das Weib normal und fruchtbar sei, den Geburtsmonat seiner Kinder voraus bestimmen u. s. w. u. s. w. Prof. *Forel* behauptet (p. 421), er schlage einen Mittelweg ein zwischen dem Begehren regelloser Geschlechtsbefriedigung und der Strenge moralisierender Sittenprediger, indem er schreibt: „Der junge Mann, der entweder die Energie besitzt, seine sexuelle Begierde zu bemeistern oder dessen Sexualtrieb mässig genug ist, um ihm die Enthaltsamkeit leichter zu machen, so dass er, setzen wir an bis zum 25. Jahr keusch zu leben und sowohl die Prostitution wie vorübergehende sexuelle Verhältnisse, desgleichen die Onanie zu vermeiden im Stande ist — — dieser junge Mann, sagen wir, hat entschieden Aussicht, das grosse Loos des Lebens zu gewinnen. Ist er vorurteilslos und scheut er sich nicht antikonzeptionelle Mittel im Notfalle eine Zeitlang anzuwenden, so kann er auch dann heiraten, wenn er vollständig mittellos ist, sich ein Mädchen nehmen, das jung genug ist, um ihn dauernd zu fesseln, wenn die Charaktere zu einander passen. Ein Mädchen ihrerseits kann sehr gut mit 17 oder 18 Jahren, jedenfalls mit 18 bis 19 heiraten.... Auch verehlicht können so junge Leute weiter studieren und Erfahrungen sammeln.“

Gegen diese Ansichten und Ratschläge Prof. *Forels* muss ich nun doch mit aller Energie Protest einlegen auf die Gefahr hin einfach mit dem Schlagwort „moralisierender Sittenprediger“ abgetan zu werden, falls nicht der wahrscheinlichere Fall eintritt, dass meine Einwendungen, als von einem Theologen kommend, keiner Widerlegung gewürdigt, sondern einfach totgeschwiegen werden. In allererster Linie müssen wir aussprechen, dass es uns rein unbegreiflich ist, wie solche antikonzeptionelle Massregeln, die doch unbedingt *gegen die Natur* sind, von einem Gelehrten, dem der Mensch nur das höchste Naturwesen ist, empfohlen werden können. Prof. *Forel* gibt ferner zu, die den Frauen empfohlenen Präventivmittel seien unzuverlässig, das von

ihm den Männern angeratene Präventivmittel ist aber rein nichts anderes als eine etwas raffiniertere Art der Onanie, wie sie 1. Mose 38, 9 in einfacherer Form beschrieben und als verwerflich erklärt ist. Ob die Anwendung der Mittel gesundheitsschädlich seien oder nicht, mögen die Ärzte entscheiden. Uns scheint die Meinung des amerikanischen Gynaekologen *Gaillard Thomas,* der die Gefährlichkeit dieser Mittel bezeugt, richtig zu sein schon aus dem Grunde, den er anführt: „Die Wirksamkeit der Natur ist in diesem, wie in jedem andern physiologischen Prozess viel zu vollkommen, harmonisch und fein geordnet, um sich nicht mit aller Macht gegen die plumpen und ungeeigneten Massregeln zur Wehr zu setzen, zu denen man zuweilen greift, um ihre Gesetze zu umgehen." Wenn man in diesen Dingen mit Prof. *Forel* von „Notfällen" reden will, so geben wir zu, dass es da, wo er sich um Schonung der Gesundheit, ja des Lebens einer durch viele Geburten oder durch Krankheit geschwächten Frau handelt, die durchaus lange Zeit vor einer abermaligen Niederkunft bewahrt werden muss, sich rechtfertigen mag zu einem solchen Präventivmittel zu greifen, dass dies vielleicht das kleinere Übel ist, als wenn durch erzwungene Kontinenz der Mann zu ausserehelichem Geschlechtsverkehr verleitet oder wenigstens das herzliche Verhältnis der Gatten zu einander gestört wird; dagegen erscheint es uns als eine das sittliche Gefühl geradezu empörende Zumutung, Jünglinge mögen ihre Ehe mit 17 bis 19-jährigen Mädchen unter Anwendung solcher Präventivmittel beginnen. Wäre es nicht die tiefste Entwürdigung und die bitterste Kränkung für eine reine, unschuldige Jungfrau, wenn sie in der Brautnacht erfahren müsste, dass ihr Bräutigam sie blos als Genussmittel zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes gebrauche, sie nicht als eine Persönlichkeit mit unveräusserlichen Rechten betrachte, die Anwartschaft auf *Mutterschaft* ihr versage. Prof. *Forel* verlangt freilich, dass die Braut schon während der Zeit der Verlobung in alle Geheimnisse des Geschlechtslebens eingeweiht werde und zwar dass dies nicht etwa durch die Eltern oder väterliche resp. mütterliche Freunde geschehe kurz vor der Hochzeit, sondern dass die Verlobten selber mit einander darüber reden. Eine rohere Entweihung der Brautzeit könnten wir uns gar nicht denken, selbst der im Sturm des Liebesrausches erfolgte geschlechtliche Verkehr der Brautleute vor der Hochzeit dünkte uns weniger entwürdigend und verwerflich. Auch in den Augen des Mannes verliert die Frau an Wert, wenn sie schon als Braut mit der Technik des Geschlechtslebens in einer Weise sich beschäftigt, die er als Verletzung der Unmittelbarkeit der

Keuschheit und Reinheit, die der rechte Mann von seiner angetrauten Gattin verlangt und erwartet, empfinden müsste.

Prof. *Forel* meint, durch sein Anraten antikonzeptioneller Massregeln dem ausserehelichen Geschlechtsverkehr, besonders der Prostitution zu wehren und das frühere, rechtzeitige Eingehen der Ehe zu befördern; wir sind aber davon überzeugt, dass das genaue Gegenteil davon erreicht wird. Er empfiehlt diese Präventivmittel zwar ausdrücklich nur für sogenannte „Notfälle". Wollte man damit Ernst machen, so dürfte man es getrost dem Arzt überlassen, solche Ratschläge, da wo er es für nötig findet, seinen Patienten zu geben, statt die Anleitung zur Verhinderung der Zeugung in einem fürs Volk bestimmten Buch, vor aller Welt zu erteilen. Prof. *Ribbing* (a. a. O. p. 101 u. 113) wirft mit mildem Worte dem Engländer Henry Arthur Albutt es als „Naivetät" vor, dass er ein Werk, in dem die Anwendung von Präventivmitteln von ihm besprochen und empfohlen wird, als „das Handbuch der Hausfrau" erscheinen liess mit der Erklärung, dass es nur für Hausfrauen bestimmt sei, nicht aber dazu, von lasterhaften Personen gelesen zu werden. Auch nur ein wenig Menschenkenntnis, die des nitimur in vetitum eingedenk bleibt, sagt einem, dass solch eine Bemerkung geradezu als Reklame wirkt. Die Anhänger des ganz regellosen Geschlechtsverkehrs stellen mit einem gewissen Behagen die Ansicht auf, die Präventivmittel versprechen von allen unbequemen sozialen Konsequenzen der Befriedigung ihrer Triebe zu befreien. Nun ist es gewiss kein besonders edles Motiv, wenn ein Mann blos durch die Furcht, er könnte zu Alimentationsbeiträgen angehalten werden, wenn er ein uneheliches Kind erzeugen würde, oder ein Mädchen nur aus Angst vor der Schande einer ausserehelichen Niederkunft sich davon abhalten lassen, eine Tat der Unzucht zu begehen oder auch blos, um nicht angesteckt zu werden; aber im Kampf gegen einen so gefährlichen Feind wie der zur Leidenschaft werdende Geschlechtstrieb und all die Versuchungen von aussen, die zu dessen ungeregelten Befriedigung treiben wollen, ist es nicht wohlgetan auch solche, wir geben zu: wenig ideale Schranken niederzureissen. Es liegt eben doch viel Wahrheit darin, wenn Prof. *Alfr. Fournier* behauptet: „Man gelangt zur Klugheit nur auf dem Wege der Furcht (er meint zunächst der Furcht vor Ansteckung), dann aber auch durch erhöhte Selbstzucht." Wir befürchten darum gewiss nicht ohne Grund, die von Prof. *Forel* veröffentlichten antikonzeptionellen Massregeln werden in hohem Grade zur Steigerung der Unzucht beitragen.

Prof. *Forel* betont indess mit grossem Nachdruck, durch

Anwendung der von ihm empfohlenen Präventivmittel würde eine ernste soziale Pflicht erfüllt, nämlich der Erzeugung kränklicher und krüppelhafter Kinder vorgebeugt. Auch abgesehen davon wird bekanntlich in ganzen Ländern wie z. B. in Frankreich oder andernorts wenigstens in ganzen Gesellschaftsschichten das sogenannte *Zweikindersystem* empfohlen und auch befolgt aus rein ökonomischen Rücksichten und gewiss nicht auf dem sittlichen Wege der Kontinenz. *Ellen Key* kommt in ihrem Buche „über Liebe und Ehe“ (übersetzt v. Francis Maro, 7. Aufl., Berlin 1905. P. Fischer Verlag p. 245 u. ff.) auf diese Dinge zu reden. Sie weist darauf hin, dass für die Mehrzahl der Frauen nur die Wahl bleibe, entweder die Erwerbsarbeit aufzugeben oder die Kinderzahl einzuschränken. Sie zeigt, wie durch eine steigende Kultur die Menschenleben besser bewahrt werden und darum auch immer weniger Kinder zur Welt zu kommen brauchen, während einer grossen Verschwendung von Leben eine grosse Fruchtbarkeit entspreche. „Diese wird darum im umgekehrten Verhältnis zur Kulturentwickelung stehen, nicht nur wegen der gelegentlichen Entartungen, die sie mit sich bringen kann, sondern weil die Kinderzahl sich dann nach den Kräften des Einzelnen bestimmen lässt, während man zugleich einer geringeren Anzahl von Kindern bessere Lebensbedingungen und einsichtsvollere Pflege bieten kann. Der grössere Wert dieser Kinder hebt die Generation mehr als eine grössere Anzahl schlechter Entwickelter. . . . Viele minderwärtige Kinder verzinsen die Summe von Arbeitskraft und die andern Ausgaben, die ihre Erziehung mit sich bringt, schlecht, während eine geringere Anzahl vollwertiger Kinder durch grössere Arbeitskraft höhere Zinsen tragen, wie Frankreichs Wohlstand zur Genüge zeigt.“ Doch gibt sie zu, dass es jeder vorurteilslosen Prüfung übereilt erscheinen müsse, schon jetzt zu behaupten, dass die Entwicklung der Frauenfrage mit der Einschränkung der Kinderzahl zusammenfallen müsse, und dass noch nicht entschieden sei, ob auf diese Weise die Hebung des Menschengeschlechtes genügend berücksichtigt werde. Dem Hinweis auf die vortreffliche ökonomische Lage Frankreichs muss die Tatsache entgegengehalten werden, dass die Bewohnerschaft Frankreichs infolge ihrer geringen Fruchtbarkeit und der grossen Kindersterblichkeit ohne Einwanderung sich nicht auf der gleichen Bevölkerungsziffer erhalten kann, so dass bereits Prämien auf eine grössere Kinderzahl in einer Familie ausgesetzt werden. Das, wie wir wohl wissen, ursprünglich in einem andern Sinn gemeinte: „Wehe dem Volk, dessen Reichtümer steigen, während die Menschen sinken!“ lässt sich auch auf dies Verhältnis an-

wenden. Gegen den Neu-Malthusianismus, der in vermeintlich sozialem Interesse auf Verminderung der Kindererzeugung dringt, hat unsers Erachtens *Max Nordau* („Die konventionellen Lügen" 14. Aufl. 1889 p. 259) das Richtigste ausgesprochen mit den Worten: „Ist eine Rasse oder Nation auf diesen Punkt ihrer absteigenden Lebensbahn gelangt, so verlieren ihre Individuen die Fähigkeit gesund und natürlich zu lieben. Der Familiensinn geht unter. Die Männer wollen nicht heiraten, weil es ihnen unbequem scheint, die Last der Verantwortlichkeit für ein anderes Menschenleben sich aufzubürden und für ein zweites Wesen ausser für sich selbst zu sorgen. Die Frauen scheuen die Schmerzen und Unbequemlichkeiten der Mutterschaft und streben auch in der Ehe mit den unsittlichsten Mitteln nach Kinderlosigkeit. Der Fortpflanzungsinstinkt, der nicht mehr die Fortpflanzung zum Ziele hat, verliert sich bei den einen und entartet bei den andern zu den seltsamsten und irrationellsten Verirrungen. Der Paarungsakt, diese erhabendste Funktion des Organismus — — wird zu einer ruchlosen Lüstelei entwürdigt und nicht mehr im Interesse der Gattungserhaltung vollzogen, sondern nur noch im ausschliesslichen Interesse einer für die Gesamtheit zweck- und wertlosen individuellen Vergnügung."

* * *

Bei der sexuellen Frage steht unbestreitbar im Mittelpunkt die Stellung zur

Erhaltung oder Abschaffung der Monogamie.

Wir müssen darauf verzichten, auf den geschichtlichen Ursprung der Familie hier näher einzugehen und die Frage zu erörtern, ob die Monogamie oder die Polygamie oder die Promiscuität die erste Form der menschlichen Geschlechtsvereinigung gewesen sei. Die betreffenden Ausführungen in Prof. *Forels* Buch sind für uns von grossem Interesse gewesen. Tatsache ist, dass gegenwärtig die Kulturvölker sich theoretisch zur Monogamie bekennen, tatsächlich aber sie nur in sehr beschränkter Weise zur Geltung bringen. Schon in der Definition, welche *die Pandekten* von der Ehe geben, die sie als „consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio" erklären, liegt eigentlich die Forderung der Monogamie. In vollständige Lebensgemeinschaft können nur je ein Mann und ein Weib treten. Das Christentum ist von jeher für die Monogamie eingetreten. Auf den Buchstaben der Bibel kann sich dabei die Kirche freilich nicht berufen. Alttestamentliche Fromme lebten in Polygamie und selbst im Neuen

Testament tritt *Jesus* (Matth. 22, 23 ff.), da ihm eine von der Leviratsehe hergenommene verfängliche Frage vorgelegt wird, nicht auf Erörterung der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Leviratsehe ein. 1. Timoth. 3, 2 und Titus 1, 6 ist nur von einem Bischof ausdrücklich gefordert, dass er Eines Weibes Mann sei. Gleichwohl ist die Forderung der Einheitlichkeit der Ehe auf Lebenszeit ganz unbestreitbar *eine aus dem Geist des Christentums sich unabweisbar ergebende Konsequenz.* Es halten denn auch alle christlichen Ethiker der Neuzeit unentwegt daran fest. *Rothe* begründet in seiner Theol. Ethik p. 287 u. ff. die unbedingte Forderung der Monogamie auf den Wert und die Bedeutung der erst durch das Christentum zur vollen Anerkennung gelangten Bedeutung der Persönlichkeit, der Menschenwürde auch der Frau. Nur in der Unauflöslichkeit des geschlechtlichen Verhältnisses liegt die Bürgschaft dafür, dass Mann und Weib bei gegenseitiger physischer und psychischer unbedingter Hingabe aneinander sich selber nicht aufgeben und verlieren, zugleich auch die einzig sichere Garantie für die nötige Fürsorge für die Kinder. — Mit grossem Ernst weist *Martensen* nach (Christl. Ethik III. p. 11), dass das Christentum durch die Forderung der Monogamie die ewige Individualität des Menschen zur Geltung bringt, und das Weib emanzipiert, es zur Würde einer freien Persönlichkeit erhebt. Die eheliche Liebe ist von der *Treue* unzertrennlich, welche der Liebe erst den sittlichen Charakter aufdrückt und unbedingt jede andere Verbindung dieser Art ausschliesst. Dabei vergisst er nicht hervorzuheben, es erfordere die gegenseitige völlige Hingebung, dass freie Wahl der Ausgangspunkt des ehelichen Zusammenlebens sei. Im Begriff der Monogamie liegt es, dass die Ehe als eine Verbindung auf Lebenszeit aufgefasst werde. *Herrmann* (Ethik p. 161) bemerkt dazu: „Die Anlässe zu innerer Entfremdung durch die Sünden des einen Gatten sollen von dem andern sittlich überwunden werden. Wäre er dazu nicht von vornherein entschlossen, so brächte er in die Ehe den Anfang zu ihrer Auflösung mit.“ Auch die bedeutendsten Philosophen: *Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher* sprechen sich mit Entschiedenheit für die Monogamie aus. *Trendelenburg* (Naturrecht p. 234 f.) schreibt: „In der Polygamie stehen Mann und Frau nicht in Treue und Vertrauen zu einander. Das Weib ist Sklavin und wird Buhlerin. Es herrscht Eifersucht zwischen den Weibern und Zwietracht und Feindschaft zwischen den Halbgeschwistern, den Kindern der verschiedenen Frauen. Die Monogamie ist daher in der Geschichte der werdenden Völker ein Sieg des schaffenden Geistes über die einzelne und darum zerstörende Begierde; und

es offenbart sich darin die menschliche Besonnenheit, welche im Gegensatze gegen die stürmische Naturgewalt das dauernde Ganze des Lebens sucht.“ *Eduard von Hartmann* (Philosophie des Unbewussten p. 193 u. f.) spricht sich dahin aus: „Das vorsätzliche Bestreben der unehelichen *vorübergehenden* Liebschaft müssen wir als etwas Instinktwidriges betrachten, welches nur durch *bewussten Egoismus* hervorgerufen wird. . . . . Der Instinkt des Mannes fordert Polygamie, der des Weibes Monogamie. Daher herrscht überall, wo der Mann ausschliesslich dominiert, Polygamie, wo der Mann durch höhere Bildung dem Weibe eine würdigere Stellung eingeräumt hat, ist die Monogamie zur gesetzlich alleingültigen Form geworden, während sie von Seite der Männer faktisch in keinem Teile der Welt streng innegehalten wird. Dass die Monogamie die Form sei, welche in der Menschheit die längste Zeit ihres Bestehens faktisch herrschen wird, ist schon in der Gleichzahl der Individuen beider Geschlechter angezeigt.“

Mit grosser Entschiedenheit tritt *Paulsen* (System der Ethik p. 247 u. f.) für die monogame Ehe ein. „Es ist die Frage aufgeworfen worden, schreibt er, ob die Gesetzgebung in diesen Stücken nicht zu weit gegangen sei und die persönliche Freiheit unbillig beschränkt habe.“ Man könne die Polygamie tatsächlich doch nicht verhindern, es finde sich bei allen europäischen Völkern neben der gesetzmässig allein zulässigen Monogamie im weitesten Umfang rechtlose Polygamie und zwar, eben wegen der Rechtlosigkeit, in der allerniedrigsten und zerstörendsten Form. Wäre es nun nicht besser, die tatsächlichen Verhältnisse, die man doch nicht unterdrücken kann, in eine rechtliche Form zu fassen? Wäre es nicht billig, dass ein Mann, der mit mehreren Frauen lebt, auch dauernd für sie sorgt?“ *Schopenhauer* argumentiert so: „Die Tausende von Prostituirten sind Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie“ (Parerga II. 658). *Paulsen* entgegnet: „Die Ursache der Prostitution liegt offenbar nicht darin, dass ein Mann an einer Frau nicht genug hat, sondern darin, dass ihm eine schon zu viel ist, nämlich um sie zu versorgen. Es mag sein, dass in einzelnen Ausnahmefällen durch eine gesetzliche Form des Konkubinats oder der Mehrehe ein ausserehelicheres Verhältnis eine etwas würdigere Gestalt annehmen könnte, die Masse der Fälle würde dadurch nicht berührt. Dagegen würde sie unheilvoll auf die sittliche Anschauung der Gesamtheit wirken. Jetzt wird durch das Gesetz die Monogamie als die normale Form des Geschlechtslebens dem Bewusstsein beständig vorgehalten; die gesetzliche Möglichkeit der Mehrehe

würde lediglich die Vorstellung von der Bedeutung und Heiligkeit der Ehe schwächen. Sie würde ein Rückfall in eine von der christlichen Zivilisation überwundene Anschauung sein, die Anschauung nämlich von der *Minderwertigkeit der Frau.* Die polygame Ehe ist der Ausdruck der Anschauung, dass der Mann Selbstzweck und das Weib Mittel sei. Polygamie und Sklaverei gehören zusammen, mögen die Frauen als Arbeits- und Lasttiere angesehen und behandelt werden, wie bei Negern und Kaffern, oder als Geschöpfe, die der Man zu seinem Vergnügen hält, wie bei den Haremsvölkern, das macht keinen wesentlichen Unterschied, sie haben tatsächlich hier wie dort die Stellung von Sklavinnen.....“ „Die Monogamie ist zwar nicht natürlich in dem Sinn, dass sie die ursprüngliche und selbstverständliche Form des ehelichen Lebens ist; natürlich in dem Sinn ist vielmehr nach dem Zeugnis der Anthropologie und der Geschichte die Polygamie. Wenn aber natürlich ist, was in der Richtung der Entwicklung liegt, und widernatürlich, was ihr widerstrebt, dann würde allerdings die Rückkehr zur Polygamie widernatürlich sein. Nur in der monogamen Ehe kann die Frau den ganzen Reichtum ihrer Natur entfalten.... Was die Frau ist, was sie an besten und schönsten Eigenschaften des Gemütes und Geistes besitzt, das hat sie als Hausherrin und Familienmutter erworben.“

Mit grösster Entschiedenheit spricht sich auch Prof. *Heim* (a.a.O. p. 13) für die Monogamie aus. Er bezeichnet die lebenslängliche Einzelehe als die natürlich notwendige. „In geschichtlicher Zeit sehen wir in der Menschheit selbst alle Stufen von Unregelmässigkeit, polygamischer, monogamischer Ehe sich fortschreitend entwickeln bis gegen die Alleinherrschaft der lebenslänglichen Einzelehe in Praxis, in Sitte und Gesetz. Was die Natur schon am Tierreiche in verschiedenen Zweigen aufsteigend entwickelt und mit verstärkter Notwendigkeit dem Menschen als Erbe überbunden hat, das wird sie nicht zurücknehmen können. Es gibt kein anderes Rückwärtsschreiten als das zum Untergang. Die *monogamische Lebensehe* ist in ihrer Ausbildung ein allgemeines Naturgesetz und in dem das Sittengesetz der Menschheit dieselbe fordert und anstrebt, ist es eben nicht ein Stück zivilisatorischer Unnatur, sondern *ein Stück Natur. Ein ungehemmtes Verfolgen seiner Triebe ist kein Naturrecht. Die freie Natur gibt dies bei höheren Tieren nirgends zu.* Auch das Tier würde bei Geschlechtsfreiheit rasch zu Grunde gehen. Der ausserehelichen Geschlechtsverkehr ist in der Natur gar nicht vorgesehen, er ist nur eine unglückliche Abirrung der Zivilisation, ein Irrtum. Je intensiver der Geschlechtstrieb, je beseligender seine Befriedigung wird,

desto bestimmtere und engere Schranken setzt ihm die Natur, desto höher und heiliger aber auch gestaltet sie die geschlechtliche Verbindung, sie wird zur Liebe, zur Ehe. Beim Menschen gibt nur Liebe und Gegenliebe, nicht der Geschlechtstrieb Recht auf Geschlechtsgenuss.“ „Der monogamische Instinkt ist von der Natur erzüchtet, bricht ihn die Menschheit im Ganzen und dauernd wieder, so bricht sie mit ihm!“ (p. 22).

Und nun: wie stellt sich Prof. *Forel* zu dieser zentralen sexuellen Frage? Er schreibt p. 371: „Wir haben in den Kapiteln VI und VII den unwiderleglichen Beweis geliefert, dass die Familie, die Sympathiegefühle zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die phylogenetische Grundlage der sexuellen Verhältnisse der Menschen bilden und dass *die innerlich wahre Monogamie das normalste, höchste und beste Liebesverhältnis des Menschen darstellt,* so sehr auch, besonders der Mann, egoistische, polygamische Triebe haben mag.“ Dann fährt er aber leider fort: „Wir verkennen keineswegs, dass es viele Ausnahmen gibt und geben *muss und dass für diese gesorgt werden soll.*“[1]) Pag. 553 verweist er darauf, dass *Charles Secretan* in seiner Schrift Le droit de la femme (IV Aufl. Paris, Felix Aloan. 1888) einräumt, dass gesetzliche Bestimmungen zur Erhaltung der Monogamie absolut ohnmächtig seien und dass unsere heutige gesetzliche Monogamie Lüge und Schwindel sei, und noch viel schärfer spricht er sich in seinem eigenen Namen p. 375 dahin aus: „Wenn alle die Forderungen, die wir aufgestellt haben (nämlich schärfere Verantwortlichmachung des Vaters für sein Kind, auch für das uneheliche, bessere Fürsorge der Vormundschaftsbehörden für die Waisen, der Armenpflegen für die zu versorgenden Kinder, Vermeidung der Erzeugung geistig und körperlich verkrüppelter Kinder u. s. w.) auf sozialgesetzgeberischem Wege erreicht sein werden, wird der Unterschied zwischen der Ehe und dem freien Liebesverhältnisse fast nur noch ein formeller sein. Die Konsequenzen für Eltern und Kinder wären bei beiden dieselben geworden,“ Ja es geht Prof. *Forel* so weit p. 376 zu erklären: „Wenn auch die Monogamie jedenfalls die normalste und natürlichste Form der Ehe und der Familie bildet, und wenn sie an sich die besten Bedingungen eines dauerhaften Glückes sowohl für die Ehegatten, wie für deren Kinder bietet oder wenigstens bieten kann, so muss man voreingenommen bis zur Blindheit sein, um nicht einzusehen, dass es ein grundsätzlicher Fehler wider die Natur ist, die Monogamie als die alleinseligmachende Ehe-

[1]) Diese Stelle ist in Prof. Forels Buch allerdings nicht mit gesperrter Schrift gedruckt.

form zu betrachten und aus ihr eine Zwangsjacke für die Menschheit zuzuschneiden.“ Er nennt es einfältig, durch künstliche Schranken gebieterische normale Naturtriebe gewaltsam im Zaum halten zu wollen; denn von der Macht eines freien sittlichen Willens scheint er nichts wissen zu wollen. Was bei einzelnen stärkeren Charakteren oder kalten Temperamenten nicht immer ohne Mühe gelingt, sei bei der grossen Masse unmöglich durchzuführen. Der Zukunft der Menschheit stellt er p. 185 u. f. für die Gestaltung ihrer geschlechtlichen Verhältnisse folgende Prognose: „Ich glaube, es ist müssig hier den Propheten spielen zu wollen. Falls die Kultur wirklich über die Roheit, Barbarei und Dummheit endgültig siegt und weiter fortschreitet, dürfte keines der früheren Eheverhältnisse in seiner ursprünglichen Form bestehen bleiben. Die ursprüngliche, für Raubtiere passende Monogamie ist mit den heutigen gebieterischen sozialen Anforderungen unvereinbar.“ Schärfer kann man wohl kaum sich gegen die Monogamie aussprechen. „Die Kaufehe und diejenige Polygamie, die das Weib als Eigentum oder als minderwertig in männlichen Besitz stellt, sind barbarische Sitten halbzivilisierter Völker, die ebenfalls als überwundener Standpunkt gelten müssen. Die Polyandrie widerspricht der menschlichen Natur und den Fortpflanzungsbedürfnissen; als Regel eingeführt ist sie immer eine Verfallserscheinung. Als Ehe der Zukunft dürfte am vorteilhaftesten eine Art freiwilliger Monogamie und eventuell Polygamie mit bestimmten Verpflichtungen der Kindererzeugung und den erzeugten Kindern gegenüber angesehen werden. Die Polyandrie dürfte daneben als seltene, eher pathologische Ausnahme eine gewisse Geltung behalten.“ Solchen Anschauungen gegenüber können wir nicht ernst genug betonen, dass sie mit der Grundlehre des Christentums, die jedem Menschen als einem Gotteskinde gleiches Recht zuschreibt, im schärfsten Widerspruch steht. Die bezeichnender Weise als Ausnahme erklärte Polygamie und Polyandrie könnte selbstverständlich nur den durch Besitz Begünstigten zu Teil werden, wie ja auch in muhamedanischen Ländern die übergrosse Mehrzahl der Männer mit Einer Frau sich begnügen muss, die Frauen würden dadurch entwürdigt und der Geschlechtstrieb der Männer würde überreizt. *Paulsen* (a. a. O. p. 250 u. f.) weist mit vollem Recht darauf hin, dass die Monogamie und die Gesetzgebung, welche die Polygamie, wie die Sklaverei, ohne Rücksicht auf die Zustimmung der kontrahierenden Parteien ausschliesst, eine teleologische Notwendigkeit ist. „Ich gestehe, schreibt er, dass weder die Anpreisungen der freien Liebe noch die Schmähungen der Ehe auf mich grossen Eindruck

gemacht haben. Freilich ist es nicht zu verkennen, dass die moderne Entwickelung der Gesellschaft bedrohliche Folgen für das Familienleben mit sich führt. Aber ich sehe nicht ein, wie durch die Aufhebung der Rechtsform der Ehe dem begegnet werden kann, es sei denn auf dieselbe Weise, wie durch Aufhebung des Eigentums der Diebstahl aus der Welt geschafft werden kann. Die Aufgabe wird doch vielmehr sein, auch den Massen der grosstädtischen Arbeiterbevölkerung die Möglichkeit eines wirklich familienhaften Lebens zurück zu gewinnen."

Wenn ein Mann von der wissenschaftlichen Bildung und Bedeutung Prof. *Forels* die strenge, grundsätzliche Forderung der Monogamie fallen lässt, kann es uns dann wundern, wenn auch edle, schwärmerisch für die freie Liebe enthusiasmierte Frauen, die um ihrem Geschlechte die ihm leider immer noch vorenthaltene Gleichberechtigung mit dem männlichen Geschlecht erst erkämpfen und dabei notwendig manche bisher als heilig gehaltene Schranke niederreissen müssen, von der einheitlichen Ehe auf Lebenszeit nichts mehr wissen wollen? Zu den edelsten unter ihnen zählen wir *Ellen Key*. In ihrem Buche „Über Liebe und Ehe" (übers. v. Francis Maro. 7. Aufl. Berlin 1905. S. Fischer) spricht sie p. 452 u. ff. sich für freie, sogenannte „Gewissensehen" aus. „Aber weil nur die Festigkeit, die das Gesetz besitzt, die Gefühle und Sitten der Mehrzahl in tiefgehender Weise umbilden kann, bedarf es bis auf weiteres eines neuen Gesetzes, um das Wachstum der höheren Gefühle zu stützen, die schliesslich jedes Ehegesetz überflüssig machen werden. . . . . Anstatt göttlicher Gesetze über die Sittlichkeit des Geschlechtsverhältnisses wird der Wille zur Hebung des Menschengeschlechtes und die Verantwortlichkeit dafür die Stütze der Sitten sein." Auf die Art, wie sie ein neues Ehegesetz sich denkt, können wir hier nicht eintreten. Wir wollen zunächst darauf hinweisen, wie vielfaches Echo die Äusserungen von *Ellen Key* bei Frauen finden, die eine hervorragende Stellung in der Frauenbewegung einnehmen. Wir stützen uns dabei auf ein in letzter Zeit erschienenes Schriftchen: „Broschüren-Folge" Continent. „Ehe-Ideale und Ideal-Ehen", Äusserungen moderner Frauen von *Rosika Schwimmer*. (Berlin. Theo Gutmann.) Da spricht sich *Minna Cauer*, die Führerin der radikalen deutschen Frauenbewegung, dahin aus: „Seien wir ehrlich — die Einzelehe existiert durchaus noch nicht, wenigstens nicht beim Mann. Gewiss, sie ist das Ideal oder sie kann es wenigstens sein, falls die innerste Übereinstimmung, das tiefste Verständnis, die grösste Seelenharmonie vorhanden sind." Dann fährt sie aber p. 15 fort: „Starke Persönlichkeiten können und mögen sich

nicht mehr entschliessen, den alten Rechtszwang der Ehe einzugehen.“ Dieser Anschauung gegenüber bezeugt *Katharina Scheven* p. 62: „Ohne die Übernahme der staatlich festgelegten Garantien (in der Ehe) wird die freie Liebe in Ewigkeit das bleiben, was sie heute ist, der Ausfluss egoistischen Lebens- und Liebesdranges und wird nur dazu beitragen, die Gesellschaftsprivilegien des Mannes zu befestigen.“ *Rosika Schwimmer* warnt in ihrem Schlusswort p. 77 u. f. davor, in geduldigem Optimismus von der gesetzlichen Reform der Ehe zu viel zu erwarten. „Das morsche, kranke Gebäude der Ehe muss mit neuem ethischem Geist erfüllt werden, wenn es ein Tempel sein soll, in dem die Menschen durch Liebe geheiligt werden. Und nicht der Stil des Gebäudes darf es weiter ausmachen, nicht die Formen entscheiden, ob eine Ehe — die Gemeinschaft von Mann und Frau — sittlich ist, sondern einzig die Art, wie diese Menschen ihre Gefühle, ihre Interessen einander beigesellen, anpassen mit dem höchsten Gewinn an Glück und mit der geringsten Selbstentsagung und Unterordnung..... Eine Änderung der Ehegesetzgebung muss auf der ganzen Linie erstrebt werden. Zu gleicher Zeit muss aber auch die Auffassung über die Ethik der Ehe durch Wort und Schrift und durch vorbildliches Leben von jenen beeinflusst werden, die ihrer sittlichen Verantwortlichkeit sich bewusst, die Leuchter einer höheren, weil weniger beengten Moral voranzutragen stark genug sind. Nur keine neuen Dogmen! Wir sehen, dass die grosse Harmonie zweier Menschen auch in den dunkelsten Zeiten weiblicher Hörigkeit das leuchtende Bild von Ehen höchster Glückseligkeit zeitigen kann.“

Mit hoher Freude erfüllt es uns, dass im 9. Heft der deutschen Rundschau von *Julius Rodenberg* vom Juni 1905 Dr. *Fr. W. Förster* (Zürich) p. 390—405 in einem Aufsatz „Bedenken gegen Ellen Keys Ansichten über Liebe und Ehe“, das Gefährliche dieser Anschauungen und damit noch viel mehr der von Prof. *Forel* vertretenen, in überzeugender Weise enthüllt hat. Er anerkennt unumwunden die reine Gesinnung und die edle Absicht, womit *Ellen Key* „neue Sittlichkeit“ predigt, aber er wirft ihr mit vollem Recht Mangel an Menschenkenntnis vor. „Die grosse Ewigkeitsliebe, von der sie in ihrem Buche zu viel schwärmt und zu wenig schweigt, gehört nur einem ganz seltenen Zusammentreffen von Temperamenten und Schicksalen an. Man darf sich daher bei der Ordnung des sexuellen Lebens nicht auf die bindende Gewalt jener höchsten und seltensten Gefühlsereignisse verlassen, sondern muss damit rechnen, dass weitaus die meisten Menschen auf rein sexuellem Gebiete sehr der Veränderlichkeit

fähig sind, weil ihr Eros sehr unpersönlich und mehr von der Sinnlichkeit als von der Psyche aus bestimmt wird, und nur beruhigt und veredelt werden kann durch die Erziehung zur Beständigkeit und Verantwortlichkeit, zum Mitgefühl und zur Geduld, wie sie allein von dem geweihten und charaktervollen Ideal des lebenslänglichen Bundes ausgeht..... Es gibt gar nichts Verkehrteres als den Menschen gerade die sexuelle Seite ihrer Zusammengehörigkeit als das Wichtigste darzustellen, ohne die der Bund überhaupt keine Weihe besässe." Mit dem letzten Satz geht Förster freilich zu weit. Dagegen stimmen wir ihm völlig bei, wenn er fortfährt: „Das wahrhaft und dauernd Wertvolle ist gerade nicht die geschlechtliche Leidenschaft, sondern jene tiefe, innere Befreundung, über der die geschlechtliche Anziehung nur wie ein ferner Zauber waltet. Dieser treue Bund des Menschen mit dem Menschen wird verhindert, wenn die jeweilige Aufsuchung und Herstellung des Maximums von erotischer Leidenschaft und Verzückung als einziger Zweck und alleinige Weihe der Verbindung von Mann und Frau gefeiert wird." Er betont, dass sich keiner auf sein begrenztes, individuelles Urteil verlassen darf, sondern die Weise und die Erfahrungen der Generationen zu Rate ziehen muss. Lord Balfours Wort aus seinen Grundlagen des Glaubens, es müsste eine unbeschreibliche geistige und sittliche Verwirrung entstehen, wenn einmal wirklich jeder Einzelne beginnen würde, die Grundgebote der sittlichen Tradition auf ihre Berechtigung hin zu prüfen, hätte *Förster* freilich besser nicht zitiert, denn jeder frei Denkende wird gerade das auch auf sittlichem Gebiete als das höchste Ziel anstreben, dass jeder Einzelne vom blinden Autoritätsglauben sich zu selbst erworbener, freier Überzeugung hindurcharbeite. Da sagen wir wirklich mit *Rosika Schwimmer: „Nur keine Dogmen!"* Bei redlichem eigenem Nachdenken und Forschen wird der Respekt vor der Tradition von selber kommen. Verzichten auf eigenes Prüfen führt zur Verdummung, nicht zur Pietät und schlägt am leichtesten um in Ehrfurchtslosigkeit. Ganz einverstanden sind wir dagegen mit Prof. *Förster* wenn er sagt: „Alle urälteste Weisheit, bestätigt durch die neueste Erfahrung, sagt nichts anderes, als dass *Geist und Wille* die vornehmsten Träger aller Lebensenergie des Individuums und der Rasse sind, und dass daher im eigentlichsten Sinne lebenssteigernd alles das ist, was diese Kräfte übt und zur Herrschaft bringt.... Die unauflösliche lebenslängliche Ehe mit all ihren Forderungen der Selbstüberwindung und Geduld, ihrer Zucht und Verantwortlichkeit hat gewiss manchmal den Eros in Fesseln schlagen müssen. Aber

gerade dadurch und durch all ihre andern Willensübungen sowie durch den schweren Ernst und den festen Charakter, den sie in das ganze erotische Fühlen hineintrug, hat sie beständig dieses Fühlen konzentriert und bereichert. Und gerade von denjenigen, die gezwungen waren, in der Ehe andere erotische Anwandlungen zu überwinden, ist dann wieder die höhere Seelenkraft und Willenskraft ins Leben geströmt, die das erotische Empfinden anderer stetiger, grösser, geistiger gemacht hat, Liefert man aber die Liebe allein dem Eros aus und spricht diesen von allen andern Rücksichten frei, so hat man ihm auch die Lebensadern unterbunden, aus denen er alles das schöpft, was ihn allmählich über die blosse tierische Begierde erhoben hat."

Fragt man uns mit einem Anflug von Ironie: Seid ihr eigentlich immer noch Christen? so antworten wir: Leider sind wir es noch lange nicht, wir setzen aber alle Kraft daran, es zu werden. Aehnlich verhalten wir uns zu der Frage: Wollt ihr wirklich immer noch an der Forderung strenger Monogamie festhalten? Wir antworten: Leider ist mit dieser Forderung noch gar nicht voller Ernst gemacht worden, wir sind aber davon überzeugt, dass das Wohl der kommenden Geschlechter davon abhängt, dass mit ihr mehr und mehr voller Ernst gemacht werde, freilich nicht blos durch gesetzliche Bestimmungen, die auf dem Papier bleiben, sondern in Tat und Wahrheit durch Heiligung der Gesinnung und des Lebens.

* * *

Bei Erörterung der Kardinalfragen, um die es sich hier handelt, habe ich mit Absicht bedeutende Theologen, Philosophen und Naturforscher reden lassen, nicht weil es mir in diesen Dingen an eigenen Gedanken und an einer selbständigen Überzeugung gefehlt hätte, sondern weil ich den Worten so hervorragender Männer mehr autoritative und überzeugende Macht zutraue als meinen eigenen. Auf das Buch Prof. *Forels* „Die sexuelle Frage" nach seinem ganzen, gewaltigen Umfang einzutreten, erachte ich nicht als meine Aufgabe, traue mir auch gar nicht zu, über alle Abschnitte desselben ein abgeschlossenes, auf Sachkenntnis beruhendes und darum irgendwie massgebendes Urteil abgeben zu können. Immerhin ist es mir Bedürfnis, in möglichster Kürze noch über einige Punkte mich auszusprechen.

Prof. *Forel* empfiehlt *„Probeehen"*. Was er darunter versteht, ist mir nicht klar. Sollte er an ein ausserehelichesZusammenleben junger Leute wie das der Pariser Studenten mit den Grisetten, bei denen sie wohnen, denken, so wäre daran zu

erinnern, dass diese Verhältnisse gar nicht zur Ehe führen, wohl aber die Sittenreinheit vor der Ehe ruinieren. Probeehen könnte man allenfalls eher den geschlechtlichen Verkehr vor der Ehe zwischen den Burschen und Mädchen in Bauerngemeinden, in denen noch der Glaube an den Kindersegen und seine Bedeutung lebt, nennen, wobei die Unsitte herrscht, dass die Trauung erst dann erfolgt, wenn die Braut der Niederkunft nahe ist. Wie es Gegenden gibt, wo dieser Unsitte allgemeine Gültigkeit zugeschrieben wird, dafür sei folgendes Beispiel angeführt, dessen Tatsächlichkeit verbürgt werden kann. Eine brave Bauerntochter kam zum Ortspfarrer mit der Anzeige ihr Bräutigam wolle das ihr gegebene Eheversprechen nicht vollziehen. Der Pfarrer zitiert das Brautpaar. Der Bräutigam erklärt, er weigere sich die Hochzeit zu vollziehen, weil die Braut behaupte, sie sei von ihm schwanger, während er gar nie geschlechtlichen Verkehr mit ihr gehabt habe. Die Braut erklärt darauf, sie habe ihm das allerdings nur angegeben, damit er endlich sie heirate, sie sei nicht in solchen Umständen, denn sie habe weder mit ihm noch mit einem andern Burschen je geschlechtlichen Verkehr gehabt. Der Bräutigam schenkt ihrer Versicherung Glauben, heiratet sie, überzeugt sich von der Wahrheit ihrer Aussage und lebt mit ihr in glücklicher Ehe, ohne dass eine Probeehe vorangegangen wäre. Damit ist freilich die Unschädlichkeit jener Unsitte in keiner Weise bewiesen. Prof. *Forel* kann an diese Unsitte, die eben doch vielfach zur Unzucht verführt, nicht gedacht haben, denn gerade für die von ihm sogenannten Probeehen deutet er die Zweckmässigkeit antikonzeptioneller Massregeln an. Nach der Art, wie *Gustav Frenssen* in seinem Romane *Jörn Uhl* die erste Eheschliessung seines Helden schildert, wäre vorehelicher Geschlechtsverkehr auch unter nordischen bäuerlichen Brautpaaren von sonst hoher sittlicher Qualität üblich. Als „Probeehe“ würde aber doch Prof. *Forel* ein solches Verhältnis wieder von Jörn Uhl und seiner nachmaligen Frau schon wegen der Kürze der Zeit zwischen dem Beginn des geschlechtlichen Verkehrs und der Meldung zur Verkündung der Ehe nicht erklären. Auch die Zustände, wie sie nach *Paul Göhre* (Drei Monate Fabrikarbeiter. Leipzig. Fr. W. Grunow 1891) in der Chemnitzer Arbeiterbevölkerung und vermutlich auch in andern Fabrikbezirken herrschen, wird Prof. *Forel* kaum als Verwirklichung der von ihm empfohlenen Probeehen anerkennen. Dort gelte der geschlechtliche Umgang unter der Jugend einfach als das Natürliche und ganz Selbstverständliche. Sich dafür bezahlen zu lassen, gelte als Schande, die Mädchen, die sich ums Geld hergeben, werden ver-

achtet; aber fast jeder habe seine Liebste und jede ihren Liebsten, die sich mit wenigen Ausnahmen diesen ganz selbstverständlichen Dienst tun. Daneben suche der junge Mann auch andere Mädchen zu benutzen. Für die Mädchen sei es zwar in vieler Augen schon ein kleiner Makel, wenn sie gleich bei der ersten Bekanntschaft sich gebrauchen lassen. Werde dann eine schwanger, so heirate man sie in der Regel auch, ganz gleich, ob man schon lange oder nur erst wenige Wochen beisammen gewesen sei, ob man sich kenne oder nicht, ob man etwas tauge oder nicht, zusammenpasse oder nicht. So gebe es kaum einen jungen Mann oder ein junges Mädchen über 17 Jahre alt, die noch keusch und jungfräulich wären. Dass dann mit der Verheiratung eheliche Treue und Enthaltsamkeit eintrete, ist kaum anzunehmen. Ganz gewiss würden solche Zustände auch aus den von Prof. *Forel* empfohlenen Probe-Ehen resultieren.

Bigamie oder da solche das Gesetz verbietet, *Concubinat* oder das Halten einer *Maitresse* will Prof. *Forel* ausnahmsweise gestatten. Bekanntlich hat *Goethe* in seiner Stella die Doppelehe des Grafen von Gleichen mit prächtigen Worten geschildert, und *Luther* schon in seiner Schrift „Die babylonische Gefangenschaft", freilich zu einer Zeit, als die Ehescheidung noch absolut verboten war, sich „aus Biblizismus", wie sein Biograph *Ad. Hausrath* (Luthers Leb. II. 391—404) sich ausdrückt, „nicht aus Frivolität", für die Gestattung einer heimlichen Nebenehe ausgesprochen, und später dem Landgraphen Philipp von Hessen den Beichtrat gegeben, wenn er über seine Leidenschaft nicht Meister werde, möge er, da seine Frau zustimme, Margaretha von der Sale als zweite Frau heiraten. Viel unbegreiflicher ist uns, dass eine sonst so edle und feinfühlende weibliche Natur wie *Ellen Key* (Liebe u. Ehe. p. 166 u. f.) von sogenannten „ethischen Ehebrüchen", die durch Auswahl einer vom Artveredlungsgesichtspunkt beeinflussten Liebe veranlasst werden, reden und folgendes schreiben kann: „Wo gute Gründe dafür sprechen, die Ehe nach aussen hin nicht zu lösen, z. B. der Wunsch, einem Mann oder einer Frau auch weiterhin Krankenpflege angedeihen zu lassen oder ihnen die geistige Hilfe zu bringen, deren sie bedürfen, dürfte man in Zukunft vielleicht das Recht anerkennen, das schon jetzt einzelne Frauen und Männer sich selbst zugesprochen haben, durch eine andere Frau Vater, durch einen andern Mann Mutter zu werden, wenn sie selbst die besten Elternmöglichkeiten besitzen, aber des Elternglückes beraubt sind, weil dem Gatten oder der Gattin diese Möglichkeiten fehlen." Prof. *Förster* (a. a. O. p. 400 u. f.) erklärt diese Verirrung *Ellen Keys* daraus, dass sie überall mit abstrakten Vor-

stellungen hin und her spekuliere, ohne sich den konkreten Inhalt des Lebens dabei zu vergegenwärtigen. Sonst könnte es ihr ja doch nicht entgehen, welche Unmöglichkeiten, ja Ungeheuerlichkeiten sozialer, psychologischer und pädagogischer Art solche Zustände mit sich brächten, welche Abstumpfung aller höheren Seelenkräfte hier zu Gunsten der erotischen „Lebenssteigerung" bewirkt und welcher Freibrief damit jeder gefühllosen Selbstsucht ausgestellt sein würde. Er wundert sich auch mit Recht über die Leichtigkeit, mit der *Ellen Key,* die Verfasserin des Buches „Das Jahrhundert des Kindes", das fundamentalste Recht des Kindes, nämlich „*das Recht auf Vater und Mutter*" durch ihre Theorien beiseite schiebt.

Prof. *Forel* tritt für die Rechte der Frau und der Kinder in gewissem Sinne sehr energisch ein, aber auf eine Art, deren Verwirklichung uns als rein unmöglich erscheint. Er verlangt, die Kinder sollen den Namen der Mutter tragen (natürlich alle, auch die ehelichen); die Ehefrau sollte von rechtswegen allein die Oberhoheit und die Vormundschaft über die Kinder besitzen; sie soll die Besitzerin und Oberleiterin des Heims sein. Der Ehemann soll für den Schutz, den er der Familie leiste, für seine Mitarbeit am Haushalt und an der Kindererziehung, sowie für seine pekuniären Beiträge an die Kosten beider, den Anspruch auf Wohnung, Verpflegung und häusliche Bedienung bei seiner Frau haben. Im übrigen gehören ihr Erwerb und ihr Vermögen dem Mann resp. der Frau allein. Bei der Scheidung gehören dann die Kinder der Mutter, der Vater aber soll zu einem angemessenen Anteil an der Alimentation und Erziehung der von ihm erzeugten, noch unmündigen Kinder angehalten werden. Wir verzichten auf eine Kritik dieser Zukunftsmusik.

Bevor wir unsere Betrachtungen über Prof. *Forels* Buch schliessen, müssen wir aber noch reden von seiner Stellung zur *Ethik* und was damit zusammenhängt, von dem Verhältnis, das er der sexuellen Frage *in der Pädagogik und in der Kunst* anweist. In seinem Eifer, die „rein menschliche Moral", wie er sie nennt, von der religiösen Ethik zu trennen, tritt die ganze Beschränktheit seines materialistischen Standpunktes, die Unmöglichkeit eine idealistische Ethik anders als auf dem Boden der Religion zu gründen, zu Tage. Wäre der Mensch wirklich nur ein Naturwesen, das vollkommenste Tier, abhängig allein von den unbewusst waltenden Naturkräften und von seiner Umgebung, nicht aber von einem geistigen Wesen, von Gott, der als Vernunft, Gewissen und Liebe sich ihm offenbart als solchen Mächten, die nicht in seine Willkür gegeben sind, die über allen seinen

Kräften tronen, dem er über sein Tun und Lassen Rechenschaft ablegen muss, so käme er nie zu voller Achtung seiner selbst und bei allen Rücksichten, die der Altruismus ihm auferlegte, auch nie zur vollen, reinen, unbegrenzten Menschenliebe. Das wird uns am klarsten, wenn wir sehen, wie Prof. *Forel,* rein auf dem Standpunkt des Utilitarismus stehend, alle sexuellen Befriedigungen, die nicht geradezu Krankheiten erzeugen, als Privatsache erklärt, die weiter niemanden als nur den Einzelnen etwas angehe, ja selbst die Ehe zu einer privaten Angelegenheit degradieren möchte. Wie viel höher von der Menschenwürde denkt denn doch *Paulus*, wenn er 1. Korinth. 6, 19 und 20 schreibt: „Wisset ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel ist des heiligen Geistes, der in euch ist, und dass ihr nicht euch selbst angehöret, denn ihr seid teuer erkauft, darum verherrlichet Gott mit euerm Leibe und mit euerm Geiste, welche Gottes sind." Dass Sodomie oder Bestialität, der geschlechtliche Verkehr des Menschen mit Tieren, Blutschande und homosexuelle Liebe, d. h. sexuelle Neigung zu Personen des gleichen Geschlechtes von Prof. *Forel* nicht geradezu als gleichgültige Dinge erklärt werden, aber doch als solche, um welche die Strafgesetzgebung, soweit nicht Unmündige dazu verleitet oder missbraucht werden, sich nichts zu kümmern habe, hat unser sittliches Gefühl tief verletzt, nicht am wenigsten der ironische Rat, den Prof. *Forel* Homosexuellen gibt, eine eigene Stadt zu gründen, wo sie ihren perversen Neigungen fröhnen können, bis sie daran zu Grunde gehen. Da fragen wir denn doch: Ist es zu verantworten, den sittlichen Abscheu vor solchen Verirrungen der gottlob noch in unserm Volke lebt, wenn nicht auszulöschen, doch auf bedenkliche Art zu schwächen? Dass Gesetze allein gegen solche Excesse nicht helfen, wissen wir leider nur zu gut, aber auch, dass die Aufhebung der bestehenden strafrechtlichen Bestimmungen in den Augen des Volkes einer Freigebung dieser Dinge, als hätten sie nichts zu sagen, gleich käme. Da möchten wir denn doch an die Worte von *Claus Harms* erinnern: „*Seid stolz, ihr Christen! zu stolz um Knechte des Fleisches zu sein!*"

Was uns an der materialistischen Weltanschauung als das Gefährlichste erscheint in sittlicher Beziehung, ist die Läugnung der menschlichen Willensfreiheit und damit der Schuld. Hierin geht Prof. *Forel* unglaublich weit. Im Abschnitt über sexuelle Pathologie führt er auch die unnatürlichsten Verirrungen auf ererbte und damit fast oder ganz unüberwindliche Triebe zurück, von sexuellen Perversionen durch Angewöhnung wird zwar auch geredet und es wird ihnen mit Ernst entgegengetreten; aber ihre Ueberwindung wird doch nur von der Prohibition alkoholischer

Getränke und von suggestiver Einwirkung erwartet. Natürlich, wenn die Willensfreiheit geleugnet wird, so kann die erzieherische Wirksamkeit, der Kampf gegen das Laster, sich nicht mehr an das Gewissen und den eigenen Willensanschluss wenden, sondern muss nur noch darauf ausgehen, den besser gerichteten Willen eines andern an die Stelle des eigenen Willens des Irrenden zu setzen, es läuft dann die ganze moralische Einwirkung *auf Suggestion und Hypnotismus* hinaus. Wir können uns hier unmöglich auf eine nähere Erörterung, ob Determinismus oder Annahme von Willensfreiheit das Richtige sei, einlassen; doch freut es uns, dass *Conrad Ferdinand Meyer* seinem wilden und unstäten Ulrich von Hutten das Wort in den Mund legt:

Gewissen, lasse fürder mich in Ruh!
Den Sternen schreib ich meine Fehle zu.
Doch überleg es, Hutten! Dreimal nein!
Ein Sclave willst du nie gewesen sein.
Du bist ein Feind von aller Tyrannei
Und was du Schlimmes tat'st, du tat'st es frei!

Wir anerkennen es nun ohne weiteres als ein Verdienst Prof. *Forels,* dass er mit so grossem Nachdruck auf den Anteil, den Vererbung an sexuellen Exzessen und pathologischen Erscheinungen auf diesem Gebiete hat, hingewiesen. Er ist damit für eine mildere und gerechtere Beurteilung dieser Verirrten eingetreten. Die Bemerkung können wir freilich nicht unterdrücken, dass wir die allzusehr ins Detail gehende Darstellung der sexuellen Pathologie Cap. VIII, pag. 214—278 in einer medizinischen Zeitschrift als notwendig anerkennen würden,[1]) in einem für die weiteste Oeffentlichkeit bestimmten Buche aber anstössig und verwerflich finden. Es werden dadurch eine Menge Leute mit Sünden bekannt gemacht, von deren Vorkommen sie sonst keine Ahnung gehabt hätten. Mag auch der nächste Eindruck beim Lesen solcher Dinge nur der unsagbaren Eckels sein, so wird doch gerade bei jungen Leuten leicht sich die Meinung bilden, im Vergleich zu solchen Scheusslichkeiten sei die natürliche ausserehelichе Befriedigung des Geschlechtstriebes etwas sehr Unschuldiges, was aber doch eine Abschwächung des sittlichen Ernstes ist. Übrigens müssen wir die gleiche Anschuldigung gegen den Sittlichkeitsverein erheben, der in seiner in den Zeitungen erschienenen Einladung zur diesjährigen Jahresversammlung unter den Traktanden die Opposition gegen eine in einer Marine vorhandene unsittliche Maschine, von der in unserem Land jedenfalls kein Mensch eine

[1]) Wir stimmen ganz dem Worte von *Tardieu* bei, das Prof. *Ribbing* als Motto zur Vorrede seiner Schrift gewählt hat: Le ministère sacré du medicin, en l'obligeant à tout voir, lui permet aussi de tout dire.

Ahnung hatte, aufführt. — Die Übertreibung der im übrigen nicht wegzuleugnenden Tatsache der erblichen Belastung fällt am Ende ganz zusammen mit dem in der Theologie als abgetan geltenden Dogma der Erbsünde; nur dass bei der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit von Sünde und Schuld nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur noch von einer unwiderstehlich zwingenden Macht des Bösen. Dann könnte aber auch bei der die Besserung der Irrenden anstrebenden Einwirkung auf andere nicht mehr von sittlichem Einfluss, sondern nur noch von *Dressur* geredet werden.

Mit der Forderung Prof. *Forels,* die Kinder bei Zeiten über die wichtigsten sexuellen Dinge aufzuklären, um ihnen manche Angst und Qual zu ersparen, nicht ihre Neugier zu reizen und sie davor zu bewahren, dass sie von höchst unlauterer Seite durch schlechte Menschen oder verdorbene Kinder oder durch schmutzige Bücher in höchst ungeeigneter Weise aufgeklärt werden, sind wir einverstanden; nur warnen wir davor, dies allzu früh und allzu einlässlich zu tun. Wir möchten da an das Wort erinnern: „*Beachtung bläht den Teufel auf, Verachtung schlägt ihn nieder.*“ So wenig wir darauf verzichten möchten, dem Kind die Sage vom Christkind, das es beschere, und andere Märchen zu erzählen; ebensowenig möchten wir es verbieten, die Kleinen mit der Sage vom Storch, der die Kindlein bringe, vor weiterer Neugier abzuhalten. Natürlich muss dann zur rechten Zeit durch die Eltern oder durch väterliche oder mütterliche Freunde die richtige Aufklärung folgen. Da finden wir nun in Prof. *Heims* erwähnter Schrift den richtigen Wink, wie das zu geschehen hat. Die Anleitung, die in den beiden Schriftchen von Dr. *Mary-Allen* „Wenn der Knabe zum Mann wird“ und „Sag' mir die Wahrheit, liebe Mutter!“ (beide im Verlag von Th. Schröter in Zürich 1904) gegeben wird, erscheint uns viel zu gekünstelt. Natürlich muss im Konfirmandenunterricht, wenn er wenigstens nicht an 14jährige sondern an 16jährige Kinder erteilt wird, ernstlich zu sexueller sittlicher Reinheit ermahnt werden. Wo beide Geschlechter in einer Klasse vereinigt sind, dürfte es unendlich schwer sein, den rechten Ton zu treffen; aber auch bei getrennten Geschlechtern halten wir dafür, dass bei der grossen Erregbarkeit der jungen Leute in der Pubertätsperiode eine zu knappe Behandlnng dieser Frage weit weniger gefährlich sei als eine zu einlässliche, weil durch letztere gar zu leicht sittlich noch rein gebliebene Naturen auf Dinge hingewiesen werden, die ihnen noch ferne lagen. Von grosser Wichtigkeit wäre es, dass auch an den höhern Lehranstalten, z. B. an Gymnasien, besonders wo Knaben und Mäd-

chen gemeinsam unterrichtet werden, im Unterricht im Deutschen und Französischen und den übrigen Literaturfächern nicht die Lektüre und Besprechung erotischer Stücke zur Behandlung gewählt würden. Wie ernst und wohltuend seiner Zeit am obern Gymnasium in Zürich die knapp und würdig gehaltenen Aufschlüsse über das Geschlechtsleben, die Prof. *Oswald Heer,* der Naturforscher, uns gegeben, für uns waren, bleibt mir unvergesslich. Das reifere Jugendalter nach der Konfirmation bedarf erst recht der Belehrung und der Warnung. Da erscheinen mir als mustergültig die Schriftchen von Pfarrer *Pfeiffer* „Ein ernstes Wort über eine ernste Sache für denkende Jünglinge" und „Ein ernstes Wort über eine ernste Sache für erwachsene Mädchen", herausgegeben vom Verein für Verbreitung christlicher Schriften, Basel, Eisengasse 7. — Gegen das Reden über sexuelle Dinge zwischen Ledigen beiderlei Geschlechtes und zwischen Verlobten haben wir uns schon ausgesprochen. „Die grauenvollen Fragen und Forderungen, die sich aus dem römischen Beichtstuhl als eine Woge von Schmutz in die Ehe des katholischen Volkes ergiessen, . . . drücken nicht die Sünde, sondern die Ehe herab, weil es dabei an einer klaren Vorstellung von dem Leben der Sittlichkeit aus der Gesinnung fehlt," bemerkt Prof. *Hermann* (a. a. O. pag. 100 u. f.) mit Recht. — Junge Männer, besonders bevor sie in den Militärdienst treten, in grösseren Städten wohl schon früher, müssen allen Ernstes vor den Gefahren der Prostitution gewarnt werden. Das schon erwähnte Schriftchen von Prof. *Alfr. Fournier* „Was hat der Vater seinem 18jährigen Sohne zu sagen?" dürfte dabei wegleitend sein. Wie beherzigenswert ist seine Mahnung: „Die Selbstzucht gebietet die Achtung vor den Grundsätzen der Moral, die Achtung vor euch selbst, vor dem Weibe und — ich möchte noch hinzufügen — vor jener, die einst eure Gattin werden wird, vor den Kindern, denen ihr das Leben schenken werdet." Auch an den schönen Vers des alten Studentenliedes: „Wer des Weibes weiblichen Sinn nicht ehrt, der hält auch Freiheit und Freund nicht wert," dürfte wieder erinnert werden.

Mit anerkennenswertem Ernst spricht sich Prof. *Forel* wider die Pornographie in Wort und Bild aus. Gewiss lässt sich die Darstellung der Liebe weder aus der Poesie noch aus der bildenden Kunst verdrängen, aber es ist eine schwere Verirrung, dass in Romanen und Dramen nicht die edeln, reinen, sondern meist die unsittlichsten und unnatürlichsten Liebesverhältnisse als die raffiniertesten zur Darstellung kommen. Dass ich in der bildenden Kunst zwischen reiner und obscöner Darstellung zu unterscheiden weiss, mag denen, die sich dafür interessieren, der

Abschnitt in meinem Buche „*Kunst und Leben*“ (Frauenfeld, Huber & Co. 1905) „die Berechtigung der bildenden Kunst“ (p. 171—191) beweisen. Dass die Aufsicht über das Erlaubte und Verbotene in dieser Hinsicht nicht der Polizei oder einem Zensor übertragen werden kann, dass auch das Gesetz nur die grossen Ausschreitungen zu verhindern vermag und darum die Besserung von der allgemeinen Hebung des ästhetischen und sittlichen Gefühls erwartet werden muss — darin stimme ich ganz mit Prof. *Forels* Urteil überein. Mit Recht eifert Prof. *Ribbing* (a. a. O. p. 3) gegen die „Medizinische lukrative Schriftstellerei,“ wie „Der persönliche Schutz“, „Amor und Hymen“, „Ratgeber für Neuvermählte“ u. a. m. „Diese Literatur wucherte nur empor, indem sie auf die Lüsternheit und die Fehltritte der Jugend spekulierte.“ Mit hoher Befriedigung heben wir das Wort Prof. *Forels* aus Cap. XVII Sexualleben und Kunst, p. 487 hervor: „Man darf die individuellen und pathologischen Schwächen der Künstler und ihre Excentrizitäten, denen sie selbst vielfach zum Opfer fallen, nicht mit der Kunst selbst und mit ihren Produkten verwechseln, vor allem nicht öffentlich als Lebensnorm taxieren und zur Sitte erheben.“

* * *

Meine Stellung zur sexuellen Frage glaube ich deutlich genug gezeichnet zu haben, darum zum Schlusse nur noch folgende Bemerkung. Nach meiner Überzeugung ist die sexuelle Frage unzertrennlich verwachsen mit der sozialen Frage überhaupt, insbesondere mit der Arbeiterfrage und der Frauenfrage, worauf auch Prof. *Forel* mit grossem Ernste hinweist. Übergrosse Armut und übergrosser Reichtum gefährden das Familienleben aufs schwerste. Der fortschreitenden Differenzierung zwischen Reich und Arm Schranken zu setzen, ist darum wohl eine der ersten, aber auch eine der schwersten sozialen Aufgaben. Eine ebenso wichtige ist die, die Frau, wenigstens die verheiratete, der Fabrik resp. dem Geschäft zu entziehen und sie wieder der Familie zurückzugeben. Erst dann wird auch dem Mittelstand und den Angehörigen der höheren geistigen Berufsarbeiten ein rechtzeitiges Eintreten in die Ehe möglich und damit eine der schwersten Versuchungen beseitigt. Die besten sozialen Umgestaltungen nützen aber gar nichts, wenn es nicht gelingt, *den sittlichen Ernst zu vertiefen, den Familiensinn zu retten.* Der Frau wünsche ich volle Gleichberechtigung mit dem Mann im Sinne von *Joh. Stuart Mill* nicht durch Emanzipation auf dem Wege des ästhetischen oder politischen Sichvordrängens oder des Sportes, sondern durch Eindringen in die Gedankenwelt und Hingabe an die Arbeit. Ich

stimme dabei ganz dem Worte der Vertreterin der Frauenbewegung *Eliza Ichenhäuser* bei: „Dass die Frau Gefühle von dem Manne verlangt, und er von ihr Gedanken, das ist das grosse Glückszeichen der Zeit.“ Als Glückszeichen kann ich es freilich nur dann betrachten, wenn diese Gefühle und Gedanken der Erhaltung und Neubelebung des Familiensinnes durch Bekämpfung des Mammonismus, der zügellosen Sinneslust, des Hochmutes, der scharfen Ständetrennung, der Grosstuerei und Genussucht, der Erweckung grösserer Selbstachtung und grösserer Selbstverleugnung sich zuwenden. Diese Forderung gilt natürlich für den Mann wie für die Frau. Lockerung des Grundsatzes der Monogamie dient gewiss nicht zur Lösung der sexuellen Frage, sondern nur zu noch grösserer Verwirrung und Verirrung. Sittliche Reinheit vor der Ehe und Kraft zur Selbstverleugnung in der Ehe, das allein ist wirklicher Familiensinn, das allein ist die reinste und höchste Art der Liebe, der Liebe, die alles vermag.

Bücherschau.

Pfarrer *Alfred Altherr*, **Eine Amerikafahrt in 20 Briefen.** Mit einem Anhang: *Helen Keller*, die blinde und taubstumme Gelehrte. Verlag von Huber & Co., Frauenfeld 1905. 8° 240 S. hübsch geb. 4 Fr.

Diese in belletristischer Gestalt auftretende Erscheinung darf um so mehr in diesem Blatte angezeigt werden, als wir auf Schritt und Tritt bei der Lektüre an des Verfassers verdienstliches Werk „Theodor Packer“ gemahnt werden. Es ist uns bei der Originalität des Stils und der Frische der Darstellung stets ein Rätsel gewesen, warum jenes prächtige Buch nicht mehr Auflagen erlebt hat. Orientiert es doch in ganz ausserordentlicher Weise über die religiöse Entwicklung „drüben“, eine Entwicklung, die sich auch in Europa immer aufdringlicher bemerkbar macht und schon deshalb das Interesse jedes Theologen verdient, der seinen Horizont weiten möchte. Auch in dem neuen, von der Leserwelt aller Richtungen lebhaft begrüssten, hübsch ausgestatteten Buch ist reiche Ernte für das hochinteressante kirchliche Leben und seine Art, wie es besonders in der Unitarierkirche Bostons, die Altherr zu einem Vortrag hinüberrief, pulsiert. Die Unzerstörbarkeit und Selbständigkeit religiösen Lebens, das keineswegs, wie wir Europäer glauben, auf die Gnade des „Papa Staat“ angewiesen ist, resultiert aus dieser zeitgenössigen Welt des Glaubens klarer, als aus mancher verschollenen kirchengeschichtlichen Epoche, mit der man unsere Studenten langweilt. *Baur.*

Ernst Fischer, von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. I.-Diss. Aarau, Sauerländer. 1901. 125 S.

Die gründliche und scharfsinnige Untersuchung liefert den interessanten Nachweis, dass Schulze, der durch seine Vorlesungen Schopenhauer zum Über-

tritt aus der medizinischen in die philosophische Fakultät veranlasste, auch für die Gedankenbildung seines Schülers wichtige Beiträge lieferte. Insbesondere ergibt sich in der Beurteilung Kants durch Schopenhauer der massgebende Einfluss Schulzes, eine These, die F. durch innere und äussere Kritik geschickt und überzeugend verficht. Anderseits hütet sich der Autor vor dem gefährlichen Fehler, dem von ihm aus ziemlicher Verborgenheit gezogenen und mit Recht sehr hoch geschätzten Göttinger Gelehrten allzu grossen Einfluss auf das System Schopenhauers zuzugestehen. *O. Pfister.*

Paul Fiebig, lic. theol., Gymnasialoberlehrer in Gotha. **Joma, der Mischnatractat „Versöhnungstag"** ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum neuen Testament mit Anmerkungen versehen = Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung 1. 8° VIII 34 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905. 1 M.

Fiebig ist dafür bekannt, dass er für Heranziehung der thalmudischen Literatur zur Erklärung des Neuen Testamentes streitet. Diesem Bestreben verdankt auch die vorliegende Übersetzung ihr Das in. Das Unternehmen wird auch von denen begrüsst werden, welche für sich selbst gern den von Strack edierten hebräischen Text von Joma benutzen, erst recht natürlich von den vielen andern, denen der Urtext ferner liegt.

Wir wünschen dem Unternehmen guten Fortgang. Die reichen Beiträge und Berichtigungen, welche Erich Bischoff (Theol. Lit.-Ztg. 1906, S. 50—52) zu dieser Jomaübersetzung gegeben hat, werden F. ohne Zweifel zu noch weit besseren Leistungen anspornen, als er sie in diesem ersten Versuche geliefert hat. Einleitung und Nachwort dürften um etliches Schiefe. das sie enthalten, kürzer sein. Ganz besonders dürften die Hinweise auf Praktiken des römischen Rituals fehlen. F. hat sich darüber ja in der „Studierstube" geäussert, und, was er hier nennt, ist zu vereinzelt und zu nichtig, um nicht den Eindruck kindischer Polemik zu machen. S. 4 f. wäre für „Art Los" jedenfalls „Fall von Los" richtiger. Sollte nur ich nicht wissen, was „Lake" (S. 27) ist? — Durch die Lektüre der Übersetzung wird manches anschaulich. So lernt man, dass es Hohepriester gab, die nicht einmal lesen konnten.

Derselbe, **Pirque'aboth. Der Mischnatractat „Sprüche der Väter"** ins usw. (wie oben) = Ausgewählte usw. (wie oben) 2. 8° VIII 49 S. Verlag wie oben. 1906. M. 1. 20.

Die Übersetzung gerade dieses Traktats ist verdienstlich. F.'s Arbeit kann gerechten Ansprüchen genügen. Die Umschrift Pirque dünkt mich absonderlich. S. 9 Zl. 14 lies hinter „sagt in seinem": (= seinerseits: im Gegensatz zu Joch. ben Sakkais) Namen." Einleitung und Nachwort graben wiederum zu wenig tief. Die Anmerkungen sind lehrreich; das ganze Unternehmen verdient Sympathie. *Ludwig Köhler.*

D. *Joh. Meinhold*, Prof. in Bonn, **Sabbat und Woche im Alten Testament.** 8° 52 S. 5. Heft der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", herausgeg. von W. Bousset und H. Gunkel. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht 1905. M. 1, 80.

Eine sehr lehrreiche und anregende Untersuchung der ebensoviel verhandelten als bisher wenig befriedigend beantworteten Frage nach der Entstehung des Sabbats. M. giebt die übliche Auffassung der kritischen Forscher:

Sabbat und Woche durch Vierteilung der 29½ (!) Tage des Mondumlaufs etc. — auf und bietet in überzeugenden Untersuchungen, die man nachlesen muss, eine völlig neue Erklärung, die zunächst etwas verblüfft, aber immer mehr Zustimmung erzwingt: Sabbat nach dem Babylonischen ursprünglich = Vollmondstag, daher auch im A. T. die häufige Zusammenstellung „Neumond und Sabbat"; Sabbat im späteren Sinn und siebentägige Woche bis auf Ezechiel nicht nachweisbar; der Dekalog, ein Werk der deuteronomischen Schule, gehört dem PC an etc. Wie die Feier des Neu- und des Vollmond durch die des je 7. Tages ersetzt wurde, weist M. einleuchtend nach. — Hinzufügen möchte ich hier noch, dass m. E. die Verwendung des Namens Sabbat für den *siebten* Tag resp. die *siebent*ägige Woche wohl auch unterstützt wurde durch volksetymologische Zusammenstellung von שַׁבָּת mit (יָמִים)שִׁבְעַת. — Überhaupt leuchtet mir diese Darstellung der ganzen Sabbatfrage durch M. mehr ein, als alles, was bisher darüber vorgebracht wurde. Nur die — nebensächliche — *sprachliche* Erklärung des Namens aus שׁבת = „fertig sein" als der „fertige Mond, Vollmond" ist kaum richtig. Denn diese Wurzel hat im Hebräischen immer die Bedeutung „zu Ende sein, nicht mehr sein, verschwunden sein" und so auch das Hifil „vertilgen, wegschaffen, aufhören machen", nie aber die von „perfekt sein". Von dem genannten Verb wird der Name gleichwohl stammen. Im Arabischen (und Babylonischen) bedeutet es „abschneiden" und mehrere dazu gehörige Substantive „Zeitabschnitt", und das ist offenbar die Grundbedeutung der Wurzel. Ich halte es also immer noch für das wahrscheinlichste, ja nach Meinholds Deutung vom Sabbat wieder um so wahrscheinlicher, dass das Wort von daher zu erklären ist: Sabbat = Vollmond ist der „Abschnitt" zwischen zwei Neumonden, den alten Hauptterminen der Zeitrechnung. *J. Wirz.*

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Der Vorstand hat beschlossen folgende Preisfragen auszuschreiben.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dez. 1906:

Die Gesellschaft verlangt *eine Auseinandersetzung und Beurteilung der Gründe, weshalb nach dem Auftreten Schleiermachers von verschiedenen theologischen Richtungen Christologie als besonderer Locus in die Dogmatik aufgenommen wird.*

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dez. 1907:

Die Gesellschaft verlangt *ein wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien.*

Vor dem 15. Dez. 1906 ist noch zu antworten auf die Frage:

Eine Untersuchung nach Inhalt und Ursprung einer hebräischen oder aramäischen Schrift, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet ist.

Alles was nach dem bestellten Termin einläuft, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird die Summe von *vierhundert Gulden* ausgesetzt.

Nähere Auskunft bei der Redaktion der S. Th. Z. gerne zu Diensten. Von den 9 Antworten auf die Frage: Ist konsequenter Antisupernaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen? konnte nur diejenige mit dem Motto: „Cherchez et vous trouverez" mit dem Teilpreis von 150 fl. bedacht und unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden.

Zeitschriftenschau.

Protestantische Monatshefte. (D. J. Websky, Berlin). 1906. 12 Hefte zu je 3 Bogen. Schwetschke, Berlin. 8 Mk.

I. „Neutestamentler" u. „Religionsgeschichtler" (H. Holtzmann). Unser Bekenntnis (Sulze). Kreyenbühls Lösung der johanneischen Frage (Sulze). Unter „Literatur" u. a. Burggrafs Schillerpredigten (Albr. Thoma).

II. Die Erkenntnis des Übersinnlichen in Philos. u. Rel. (Wendland). Zur homiletischen Beurteilung des Falles „Römer" (Bassermann). Die Lehrfreiheit an den evang.-theol. Fakultäten (zum Fall F. R. Lipsius).

Monatsschrift f. kirchl. Praxis. (Baumgarten-Kiel). 1906. 12 Hefte zu je 3 Bogen. 6 Mk. Mohr, Tübingen.

I. Das neue Jahr (F. N.). „Er büsst". Glaube oder Aberglaube? Konfirmation u. K.-Unterricht (Niebergall). Zur Psychologie des Bauerntums I (Drews). Hilligenlei — unheilig? (Jansen). Die Entwicklung unserer sozialen Verhältnisse (Baumgarten).

II. Etwas Leben (F. N.) Freiheit (Schulandacht v. Schümer). Konfirmation . . . II. Zur Psychologie . . (Schluss). Die kirchliche Indolenz unserer Freunde (Burggaller). Die Entwicklung der Sozialdemokratie in 1905 (Baumgarten).

Hier sei Baumgartens Vortrag G. Frenssens Glaubensbekenntnis (23 S. Mühlau, Kiel 1906) angefügt. Ein persönlicher Freund und sehr selbständiger Kritiker, der ihm zu grosse Weichheit des Christusbildes, besonders gegenüber der Sünde, spez. gegenüber der Sünderin, vorhält. Die im alten Kirchenglauben das ewige heilige Land finden, sollen aber dem Dichter und erst recht den vorwärts Drängenden, die Bahn freilassen zum Menschenbild Jesu, des Reinen, des Heiligen, des Hohen.

III. Hilligenlei-Predigt über Ex. 3, 5 (Braasch). Das Martyrium des Pfarrers (F. N.) Konfirmanden-Elend (Wallenstein). Auch eine Konfirmationsnot (L. Köhler, der genau nach Zwingli Röm. 8, 28 übersetzt: „Wir wüssen, dass denen, die got lieb haben, alle Ding mitwürkend zu gutem"). Sollen wir hoch oder niedrig predigen? (Jüngst). Vox clamans in deserto? (Betr. gottesdienstl. Reform. Bruhn). Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge (Baumgarten).

Evang. Missions-Magazin, Im Auftrage des Basler Missions-Komite herausg. von *P. Steiner*, Basel. 12 Hefte zu $2^1/_2$ Bogen kl. 8^0. Missionsbuchhandlung, Basel 1906. 5 Fr. 60 = 5 M.

II. Indiens Erwachen I (Frohnmeyer). Falsche Propheten in der M. II (Büttner). Die Schleswig-Holsteinische M. in Indien I (Schröder).

III. Geschichtl. Überblick über die ärztl. M. a. d. Goldküste (Dr. Vortisch). Indiens Erwachen II. Die Ermordung der M'are in Liautschau. Schreiben deutscher an englische M.-Gesellschaften zur Verhütung eines Krieges zwischen den beiden Völkern. Schleswig-Holst. M. II.

Zeitschrift für **Missionskunde und Religionswissenschaft,** Organ des allg. ev. prot. Missionsvereins, herausg. von Pr. D. A. *Kind*, Berlin. 12 Hefte zu 2 Bogen 8^0. Evangelischer Verlag, Heidelberg 1906. 5 M.

I. Bedeutung der Rel.-Gesch. in d. Gegenwart (O. Pfleiderer). Bericht des M'ars Schiller zu Kyoto. Fortschritt der ärztl. M. 1905 (Fobbe). Deutscher Kolonialkongress. An den Vorstand der kontinent. M.-Konferenz. [Sehr ruhige Erklärung der „Freunde der christl. Welt" auf die Anrempelung der Bremer Tagung gegen die „vielgeschmähte u. wenig gekannte moderne Theologie"]. Evang. u. kath. M. i. d. deutschen Kolonien (Grundemann). Vereinsnachrichten. Literatur.

II. Die Lade Jahwehs ein Tronsitz (Gunkel). Chines. Astronomie (Wilhelm). Japan. Hochzeitsgebräuche (Ostwald). M. in Schangtung. Sittenbilder aus Jungjapan. Warnung vor e. M.-Sammlung. [„25 Pfg. für Jesus“ aber nur via Berlin I oder Gossner'sche M.-Gesellschaft]. Literatur u. Nachr.

Die **Studierstube** ist in den Verlag Friedrich Jansa, Leipzig übergegangen. Im 1. Heft 1906 freut sich Sarowy-Stolp (i. P.) über die religiös-wissenschaftliche Enklave in dem gelesensten Roman, Frenssens Hilligenlei, schützt das Recht des Verfassers, völlig unabhängig die Ergebnisse seiner Studien zu bieten, ärgert sich aber an den harten Worten wider das „goldbeschlagene Heiligenbild“ u. den „hölzernen, stumpfen Kirchenglauben“. Er hätte sein Neues ruhig neben das Alte stellen sollen, wie Jesus es getan habe. — Schade! Sarowy übersieht, wie die Bekämpfer der sexuell-realistischen Partien des Buches, dass Fr. hier wie überall die Töne und Farben des wirklichen Kämpfens und Lebens seiner Personen voll und hart, ja nötigenfalls grell, gibt, aber ihnen gerade durch sein Leben des Heilandes ein wahrhaftig vollwertiges Immo magis, immo plura! für ihr und unser sittliches und religiöses Ringen und Streben gegenüberstellt.

Bei Redaktionsschluss treffen noch 2 Büchlein aus dem Mohr'schen Verlag ein: Niebergall, Hilligenlei und die moderne Theologie (77 S.) u F. Manz, Wege nach Hilligenlei. Ein Wort an die Leser von Frenssens „Hilligenlei“. (78 S.)

Ersterer schildert die geistige Lage der Gegenwart mit Namen und Prinzipien und ist aufs höchste gespannt, wie „die Ketzerei auf den Flügeln der Kunst“ im Lande aufgenommen werde. Letzterer appelliert warm und froh an die echte Laienfrömmigkeit und weist ebenso ernst auf die Schicksalsstunde für die evang. Kirche hin. — Werfet die Büchlein in die Welt hinaus! Sie verdienens und kosten ja ganze 80 Pfg. Die Hilligenlei-Literatur wird allmählig zum Berg. Aber sie enthält lauter Sorgen und Fragen um die höchsten Güter der Menschheit und zumal der protestantischen Völker, um die religiöse Wahrheit und Freiheit und inwendige Kraft! „Über das Geschick einer Zeit entscheidet zuletzt ihre Religion!“

Der Glaube der Zukunft. Organ des Vereins zur Neubegründung von Religion und Sittlichkeit. Herausg.: Dr. phil. Rob. Schort, Daubenspeck, Duisburg-Ruhrort 1906.

„Wider die Verflüchtigung des Glaubensproblems von materialistischer etc. Seite und die blosse Umdeutung der liberalen Theologie und durch individuelle und natürliche Begründung des relig. Bedürfnisses zu einer höher als die christliche Religion liegenden Ausprägung des gläubigen Bewusstseins.“ Ich verstehe darunter: Weil ihr Theologen meistens so viel Wert legt auf den Schein und Klang vergangener Formen, haben wir das Zutrauen verloren zu dem ewigen Wert des Inhalts derselben. Bietet uns das Evangelium als moderne Menschen, nicht als halbe oder ganze Kirchlichkeits-Knechte, dann wird diese Neugründung wie viel andere überflüssig. Die Welt schreit überall nach Religion, aber nach freier und wahrer Frömmigkeit. *A. W.*

Im Verlage von **August Frick** in **Zürich II** sind nunmehr erschienen:

Dr. Thomas John Barnardo,

Der Vater der verlassenen Kinder

Von **O. Herold**, Dekan in **Winterthur**

Illustriert. — Preis **40 Cts.**

Der Reinertrag fällt der Anstalt für schwachsinnige, bildungsfähige Kinder im Schloss Turbenthal zu.

Erhaltung und Förderung schweizerischen Volkstums

von **Heinrich Emil Baudenbacher**, Pfarrer in Bern.

Mit 2 Bildern: Kappeler Michsuppe und Zwingli-Denkmal. Preis **20 Cts.**

Buchdruckerei Enge (A. Schaufelberger) Zürich II.

Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

2. *Feststellungen über die religiös-theologische Verfassung der Gemeinde* sind nicht leicht zu gewinnen. *a. Die unmittelbaren Quellen* fliessen überaus spärlich; denn das Buch, in dem man zuerst geneigt ist, sie zu suchen, die Apostelgeschichte, bietet sie nicht. Dass die Schrift wegen ihrer Bekanntschaft mit Josephus erst nach 94 geschrieben sein kann, entscheidet noch nichts.[1]) Wohl aber die Tatsache, dass sein Verfasser nicht mehr weiss, was Zungenreden ist. Er hält es für ein Reden in fertigen fremden Sprachen (2, 6—11). Aber der neutestamentliche locus classicus über die Glossolalie, im ersten Korintherbrief, geschrieben von einem, der sich selbst darauf verstand, zeigt, dass es das just nicht war.[2]) Von kommunistischen Ansätzen in der Jerusalemgemeinde fehlt ihm jede konkrete Anschauung, aber auch ein einheitlicher Bericht, sodass er Angaben macht, die sich, eine die andere, der Ungeschichtlichkeit überführen (vgl. 4, 32 b mit 4, 32 c oder mit 34 f, oder 5, 1—10).[3]) Er weiss nicht, wie es bei der Bekehrung des Paulus zugegangen ist, trotzdem er drei Berichte darüber auftischt. Weichen diese unter sich in kleinern Dingen ab, so wirft sie allesamt der Bericht dessen, der es selbst erlebt hat, über den Haufen.[4]) Er weiss auch nicht, wie der erste grosse Konflikt der Christenheit, dessen Entscheidung wir alle unsern Christenglauben verdanken, ausgegangen ist. Dem, was er vom Apostelkonzil sagt, stellt die eine Partei, Paulus, einen ganz andern Bericht gegenüber, und wie es unumstösslich ist, dass beide, Paulus und der Autor ad Theophilum, von derselben Sache berichten, so ist unumstösslich, dass beide Berichte

[1]) Darüber siehe H. J. Holtzmann, Hand-Commentar z. N. T., I. Band, 2. Abteilung, die Apostelgeschichte, 3., gänzlich umgearbeitete Auflage, 1901, S. 8 f und zu 5, 36. [2]) Holtzmann z. St. und Schmiedel im gleichen Hand-Commentar, II, 1 [2], 1892, Exkurs 2 zu 1. Kor. 12, 1—14,40. [3]) Holtzmann z. d. Stellen und Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, 367—378, die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit, besonders S. 370—372 u. S. 376 f, auch Schmiedels Artikel Community of Goods in der Encyclopaedia biblica. [4]) Holtzmann zu 9, 1—14, 22, 3—16 und 26, 9—18.

nicht unter einen Hut zu bringen sind. Es bleibt nichts andres übrig, man muss dem Paulus den Glauben schenken, den man der Apostelgeschichte absprechen muss.[1]) — *b.* Alles andre sind *mittelbare Quellen.* Mag man den Hebräerbrief auf etwa 70 ansetzen,[2]) und die ältern Teile der Apokalypse in ungefähr die gleiche Zeit rücken,[3]) so ist doch gewiss, dass Jesus unter Pilatus nicht nach 35 den Tod gelitten haben kann.[4]) Sonach trennen diese Schriften gut volle drei Jahrzehnte von dem Geburtstage der ersten Gemeinde, Paulus ist auf den Plan getreten, und die Urgemeinde ist schon über die Zeit ihrer theologischen, lehr- und überlieferungshaften Konsolidirung hinaus. — *c. Die Paulusbriefe* bieten wenig. Sie sind für heidenchristliche ausserpalästinische Gemeinden. Seinen Christus hat ihnen der Apostel gebracht, von dem historischen Jesus fehlt in seinen Briefen nahezu jede Spur. Dafür, dass es in seiner mündlichen Predigt anders gewesen sei, lässt sich kaum etwas sagen. Seine Bibel ist das alte Testament, sein Jesus ist der Christus, sein Evangelium ist die Erlösung in diesem Christus für die ganze Welt der Sünde. Was der Gegenwart die Paulusbriefe am teuersten macht, dass sie seine religiöse Psyche, ungewollt, aber gerade deshalb hell erleuchtet, schauen lassen, das ist auch ihr wesentlichster Beitrag für die Geschichte der Urgemeinde. Der Paulus des grossen Zuges und Geistes hat in der ersten Gemeinde manch einen Paulus kleinern und schwächern Stils zu seiner Seite. — *d.* Dennoch ist *das Material, um die Geschichte und Probleme der Urgemeinde zu konstruieren,* in reicher Fülle gegeben. Gegeben ist uns die Ergriffenheit und Übernommenheit von Jesus von Nazareth bei einem engern und einem weitern Kreise von Anhängern.[5]) Gegeben ist, dass diese Anhänger sonst als Juden denken, glauben und hoffen. Gegeben ist uns Jesu Tod: eine allen unfassbare Katastrophe. Gegeben ist uns die Tatsache, dass die Anhänger irre geworden sind,[6])

[1]) Holtzmann zu 15, 1—34 und Schmiedel, Encyclopaedia biblica, Artikel council of Jerusalem, besonders § 1 f) u. § 2. [2]) Ausschlaggebend erscheint mir das διό des Autors in 3, 10 in seinem Zitat von Ps 95, 7—11, welches τεσσεράκοντα ἔτη und προσώχθισα von einanderreisst. Das kann nicht absichtslos geschehen sein. [3]) Dazu Johannes Weiss, die Offenbarung des Johannes. 1904, S. 112 f. [4]) Denn Ostern 36 ist Vitellius selbst in Jerusalem, kurz nachdem er den Pilatus abberufen hat. S. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. und 4., I., 1901, S. 492 f. [5]) Auf diese Zweiheit von Jüngern führt selbst Wellhausens These noch, dass die Zwölf vielleicht „die Genossen des letzten Abendmahls" gewesen sind, im übrigen aber „in den Anfang der Apostelgeschichte" gehören (Einleit. S. 112). [6]) Mk 14, 27 und Parallelen. Ob das historisch oder vaticinium ex eventu ist, gilt hier gleich. Die Tradition glaubt, dass dieses tradierte Wort sich erfüllt habe. Diese Erfüllung, den Jüngern nachteilig, kann nicht erfunden sein.

aber nicht in der Irre bleiben: sie bilden bald eine Messiasgemeinde. Gegeben ist endlich die Sammlung dieser Messiasgemeinde aus der Zerstreuung, bewirkt durch Erscheinungen des Auferstandenen, welche die historische Kritik religiöse Visionen[1]) nennen muss. Aus diesen Daten lässt sich eine klare Einsicht in die Sachlage gewinnen. — *e.* Mit dem Tode Jesu steht die Schar seiner Anhänger, durch gemeinsame Not und Freude, besonders aber durch gemeinsame Hingerissenheit von dem Einen jetzt erst recht eine Gemeinde geworden, *gegenüber einer ganz neuen Aufgabe,* für die ihr alle Direktiven fehlen. Sie hat fast alles verloren, was ihr als Besitz bewusst war: sowohl den persönlichen Leiter, der sie aller Fragen über die Zukunft enthob, als auch den historischen Jesus, der ihr durch das Bild des auferstandenen verdrängt wird, als auch ein Wissen des Weges, den sie fürderhin gehen soll. Es erscheint mir unzweifelhaft, dass es den Jüngern durch den persönlichen Anschluss an den Meister an Zwang zu eigenen Entschliessungen, an Lust zu eigener Prüfung und Entscheidung, ja überhaupt an Fähigkeit, Fragen in sich aufkommen zu lassen, fehlte. Hier scheint ein allgemein giltiges Gesetz von der Kraft und Wirkung des Einflusses religiöser Persönlichkeiten auf ihre Umgebung zur Geltung zu kommen. Je mehr eine hervorragende religiöse Persönlichkeit von ihr Angezogene auf der einen Seite anregt, desto mehr lähmt sie sie andrerseits. Der religiöse Genius fördert Begeisterung und Leidenschaft des Anhängers für sein (des Genius) frommes Ideal; er lähmt die innere Freiheit und Selbständigkeit des Anhängers in gleichem Masse. Der Verehrer ist immer Nachbeter. Nun aber ist der Verehrte den Verehrern entrissen. Es liegt aber auch auf der Hand, dass das offizielle Judentum, das Jesus beseitigt hat, mit weit weniger Zaudern und viel grösserer Feindseligkeit den Jesusjüngern zu Leibe gehen wird. Umso deutlicher spüren diese, dass die Zeit des Nachbetens abgelaufen ist. Denn nun müssen sie selbst suchen, sich mit diesem Judentum in ein friedliches Verhältnis zu setzen, ohne das mit Jesus zu lösen. Den rechten Weg zwischen dieser Scylla und jener Charybdis hindurch zu steuern, das ist die Aufgabe, welche in den ersten Tagen der Christenheit ihre Erledigung heischt. Kann man das als den politischen Umschlag der Situation bezeichnen, so ist auch ein andrer nicht ausgeblieben, den man den geistigen, theologischen nennen wird. Jesus ist gar nicht mehr Jesus, er ist Christus geworden. Der auf Erden Wandelnde ist der vom

[1]) Ich sage gern „religiöse Visionen." Damit soll Protest eingelegt werden gegen die törichte Rede, dass es also „doch bloss" Visionen gewesen seien. Wenn Gott es so gewollt hat . . .?

Himmel her Erscheinende geworden. Uns zu sagen, dass das kein blosses Wortspiel ist, vereinigen sich die allgemeine Erfahrung und eine geschichtliche Tatsache. Es ist allgemein zu beobachten, wie das ganze Bild, nicht nur einzelne Eindrücke, von einem Menschen sich für seine Familie und Nahestehenden gründlich mit seinem Tode verändert. Mit einem Ruck tritt Betrachtung und Würdigung seines Wesens, seiner Taten und seiner Bedeutung unter einen neuen Sehwinkel. Nun dieselbe Erscheinung erst bei Jesus, der schon bei Lebzeiten von seiner Umgebung mit einem ganz besondern Masse gemessen ist, und auf dessen Leben jetzt der Strahlenschein seiner Erscheinungen, noch gehoben durch den Kontrast des Golgathadunkels, fällt! Das Verständnis für das mit und durch ihn Erlebte müssen sich die Jünger jetzt erst wieder neu gewinnen. Mündlich, unbewusst, aber in straffer Beziehung auf die Glorie des Auferstandenen erfährt die evangelische Geschichte im Gedächtnis und Munde der Jünger eine Redaktion, wie sie durchgreifender keine schriftliche Formulierung erfahren hat. Eine geschichtliche Tatsache mag das erhärten. Ich meine die, dass bei Paulus der historische Jesus in dem Gedankenkomplexe seines Christus völlig aufgeht. Es mag um seine Kenntnis des Lebens Jesu bestellt sein, wie es will, so ist sicher, dass er an ihr nur ein sekundäres Interesse haben kann. Er hat Jesus als Christus, und so hat er in seinen uns erhaltenen Briefen, in welchen er doch nicht von Quisquilien des christlichen Lebens, sondern von Zentralpunkten des christlichen Glaubens schreibt, des historischen Jesus nicht bedurft. Dass ihm der moderne Gegensatz zwischen Jesus und Christus fremd ist und vielleicht sogar ärgerlich wäre, ist kein Gegenbeweis. Er redet von seinem Christus mit nichts, das an Fleisch und Blut erinnert. Bei der Urgemeinde ist es anders dem Grade nach (Beweis: die Evangelien), aber nicht der Art nach.[1]) Sonst

[1]) Man spricht gern Stellen, welche in schlichten Ausdrücken von Jesus als dem „Mann, ausgewiesen von Gott durch Kräfte, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn getan hat“ (Act. 2, 22. 4, 10) oder „dem Gerechten“ (3, 14. 7, 52. 22, 14) oder dem „Wohltäter und Arzt“ (10, 38) reden, als ursprüngliches Gut der jungen Gemeinde an. Allein mit fraglichem Rechte; denn wenn Jesus gleichzeitig das Prädikat ἅγιος erhält (3, 14. 4, 27), so muss das schon einen engern Sinn haben als bei Paulus; da ist es einfach = Christ, siehe Schmiedel zu 1. Kor 1, 1–3, auch zu 16, 1. 15). Dann muss auch das Prädikat „der Gerechte“ mehr als schlichten Sinn haben. Dazu ist zu erwägen, wie Kleopas (Lc 24, 19) von Jesus zu einem redet, der ihn (vermeintlich) noch nicht kennt. Das legt nahe, dass es sich an allen Stellen mit so schlichten Ausdrücken um eine bewusste Anpassung an die Fassungskraft von Nichtchristen handelt. Dann läge die volle Meinung der Christen selber in ihnen nicht vor, und die

hätten sie noch ganz anders gegen Paulus kämpfen müssen, als sie taten. Freilich erwarten die Jünger von Tag zu Tag die Parusie des Herrn. Aber Tag um Tag schult sie mehr darin, mit dem Gedanken zu rechnen, dass es noch eine Weile währen könne. Und für diese Weile der Erwartung sagt ihnen die Vergangenheit nichts. Das tägliche Leben jedoch stellt Fragen, die sofort beantwortet sein wollen. Sobald die Jünger aus Galiläa nach Jerusalem zurückgekehrt sind, heisst es: was nun? Sie haben darauf keine fertige Antwort. Sie haben auch kein Orakel, das ihnen aus der Verlegenheit hilft. Sie haben auch keinen Paulus, der dem Alten das Neue gegenübersetzt. Sie haben überhaupt, mag Petrus und Jakobus noch so aus der Masse hervorragen, kein geistiges Haupt.[1]) Die Gemeinde tastet sich zurecht. Und da sie offenbar ihr Heil in der Unentschiedenheit eines Kompromisses zwischen der religiös-ethischen Kraft Christi und der theologisch-kultischen Form des Judentums sucht, ist sie auf dem Wege, als jüdische Sekte in Bedeutungslosigkeit zu enden.[2]) Wie Paulus die Entwicklung aufs Freiland hinaus rettet, gehört nicht hieher. — *f.* Wir haben uns um *die genauere Form der Lösung der neuen Aufgabe* zu bekümmern. Dabei ist nicht zu vergessen, dass das Beste, was die Gemeinde hatte, unbedingt ihr religiös-sittlicher Enthusiasmus war, der sich an Jesus entzündet hatte. Er ist nicht ohne grosse Wirkung geblieben; ein Paulus, mit seinem brennenden Verlangen, das ganze Gesetz zu erfüllen, ist davon unzweifelhaft mächtig angezogen worden,[3]) und mit ihm viele seines Eifers (Act 15, 5. 21, 20). Die gestaltende Kraft ist der Enthusiasmus der Sittlichkeit trotzdem nicht gewesen. Die Gemeinde sammelt sich um einen Glaubenssatz: Jesus ist der Messias. Und dieser Satz allein ist das spezifisch Christliche an diesem Neujudentum. Wir wissen, dass er der einzige Grund war, weshalb Paulus kein Christ werden konnte, der einzige, aber auch ein allertriftigster, skandalöser Grund (Gal 3, 10). Jesus kann nicht der Christus sein, da er am Kreuz gehangen. Ist dieses Skandalon erstmalig für Paulus wie schon vorher für die Urgemeinde durch die Erscheinungen aus dem Wege geräumt worden, so räumt es der Beweis der Messianität Jesu aus den

einfache Ausdrucksweise wäre kein Ausfluss hohen Alters. Paulus und der Hebräerbrief lassen denn auch diese Prädikate weit hinter sich.

[1]) Vgl. Wernle, die Anfänge unserer Religion, 2. A., 1904, S. 83—89. Aber diese Darstellung redet von einer grössern Periode als wir. [2]) Gerade dass Act nicht aus den ältesten Quellen schöpfen, gibt der Schilderung von dem jüdischen Wesen der Jerusalemer Christenheit ihre volle Bedeutung (2, 46. 3, 1. 5, 42. 10, 9. 19. 13, 2 f. 15, 5. (Gal 2, 3) 20, 16. 21, 23. 26). [3]) Wellhausen, Einleitung S. 114.

Schriften (1. Kor 15, 9. Lc 24, 26 f) noch besser, nachhaltig und endgültig aus dem Wege. Das alte Testament gibt dem, der es aufgehoben hat, nachträglich, wieder für gültig gehalten, die Vollmacht zu dieser Tat der Aufhebung. An ihr Wissen von Leben und Lehre ihres Meisters tragen jetzt die Jünger die Frage hinan: ist er wirklich der Messias gewesen? Das Problem, wie denn Jesus, von dessen Leben man doch dies und das wisse, dabei der Christus sein könne, kommt nicht eher zur Ruhe, als bis nach der Meinung jener Zeit alles zu einander stimmt in der Bezeugung seiner Messianität. Indessen ist dieses retrospektive Problem nicht das Einzige. Auch die Gegenwart ist nicht fraglos. Man hat Auseinandersetzungen wohl meist friedlicher, doch auch feindlicher (Stephanus, Jakobus) Art mit den Draussenstehenden. Auch da greift man auf den Meister zurück. Ein Wort, das er einmal in ganz bestimmter, geschichtlicher Situation hat fallen lassen, taucht in der Erinnerung wieder auf, um auf eine, mehrere Situationen der Gegenwart angewandt zu werden. Schliesslich erlangt es prinzipielle Bedeutung; eine Anwendungserweiterung findet statt, die noch heute jeder Prediger vornehmen muss. So kann man zusammenfassend sagen, dass die Gemeinde ihre neue Aufgabe durch die Berufung auf die Schrift und den Herrn löst. Zwei Hülfen, wie sie auch zwei Güter zu verteidigen hat, den Messias Jesus und sich, die Messiasgemeinde. — *g.* Damit können wir die Feststellungen über die religiös-theologische Verfassung der Gemeinde abschliessen. Nur auf Eines muss noch hingewiesen werden. Die Gemeinde hat auch das Bedürfnis einer *Verteidigung vor sich selbst.* Der Ernst und die Überzeugungstiefe der Christen — eines Paulus, Petrus und vieler andrer — ist unbestreitbar gross. Von ihrem Glauben hing ihnen viel zu viel ab, als dass sie nicht weiter gedacht hätten als an die Abwehr der Angriffe von aussen. Sie hatten ihre eigenen „Ja, aber", sie rüttelten selber an den Grundlagen ihres Glaubens, um ihres Glaubens ganz gewiss zu werden. Die Spuren eines ganz energischen Kampfes der Selbstvergewisserung liegen uns in den neutestamentlichen Schriften noch vor. Es verschlägt daneben nichts, dass sie in der Bibelauslegung so rabbinisch sein konnten, wie Paulus es 1. Kor 9, 9 ist, oder so unlogisch, wie er es Gal 4, 22—31, oder so täppisch und unbesonnen zulangend, wie 1. Kor. 15, 26 (wo das *πάντα* durch den folgenden Vers des zitierten Psalmes als Kühe, Hämmel und Geissen erklärt wird!). Die Urgemeinde ist überhaupt nichts weniger als frei von einem grotesken Nebeneinander.

3. Nun haben, zunächst mündlich, offenbar häufige Erwägun-

gen und Erörterungen darüber, wie die Messiaslehre und die Messiasgemeinde zu verstehen, zu begründen und zu verteidigen seien, stattgefunden. An ihnen ist mehr oder weniger die ganze Gemeinde beschäftigt. Wenigstens legt diesen Rückschluss das Mass von Bibelkenntnis und Bibelverständnis nahe, welches Paulus in seinen Briefen bei den Lesern, die doch fast ausschliesslich Heidenchristen sind, voraussetzt. Weder kann es seine Absicht sein, einer kleinen auserwählten Schar allein verständlich zu sein, noch kann er sich so stark über die Fähigkeit der Leser, ihn zu verstehen, getäuscht haben, wie es sonst der Fall sein müsste. So dürfen wir nicht übersehen, dass die Urgemeinde, vielleicht gerade deshalb, weil wir in ihr niemanden wissen, der im wahren Sinne des Wortes ein Theolog gewesen ist, sich aus lauter Theologen beschränkten, einfältigen Stiles zusammensetzte, wie noch heute sich in Gemeinschaften vielfach Ähnliches beobachten lässt. Die Entwicklung drängte aber von selbst immer mehr zu schriftlicher Fixierung. So drängt die Lage der Gemeinde mit innerer Notwendigkeit zur Abfassung von Evangelien hin. *Die frühesten Evangelien sind Versuche, schriftlich die Berechtigung des Messiasglaubens und der Messiasgemeinde aufzuzeigen.*[1]) Ob wir im Kanon noch etwas von diesen Versuchen besitzen, bleibt zu untersuchen. Aber vorher gilt es, die Möglichkeiten der evangelischen Überlieferung näher zu betrachten. Sichere Angaben fehlen. Doch lässt sich natürlich an einzelnen Punkten mit Sicherheit ausmachen, ob eine Tradition geschichtlich zuverlässig ist oder nicht. Allein zunächst handelt es sich nicht um Einzeltraditionen, sondern die Frage nach Art und Zuverlässigkeit der Tradition muss zuerst im Allgemeinen erwogen werden.

4. Über *die Art und Weise der evangelischen Tradition im Allgemeinen* kann man nicht so etwas ausmachen, dass man auf die Evangelien zurückgreift. Man muss unbedingt mit ganz allgemeinen Erörterungen einsetzen. — *a.* Ausgeschlossen ist, dass von den ursprünglichen Hörern *ein besonderes Verfahren zur Aufbewahrung von Jesu Worten* (um die Worte handelt es sich hier naturgemäss in erster Linie) angewendet wurde. Weder durch Tachygraphie noch sonstwie ist ihr Wortlaut sogleich, als sie ge-

[1]) Hier scheine ich mit meinem Zweifel an der Richtigkeit einer Auffassung, wie sie Wellhausen, Jülicher vertreten (s. S. 92, N. 1), selbst im Widerspruch zu stehen. Das ist doch nur Schein. Jülicher redet nur davon, dass Mk den Messiasglauben nachweisen solle. Ich stelle neben den Messiasglauben die Messiasgemeinde, deren Berechtigung auch nachzuweisen ist. Und was Jülicher Tendenz — oder, wie man will, auch These — einer bestimmten Schrift sein lässt (des Mk), das sehe ich als Zielpunkt einer ganzen Literaturgattung an.

sprochen worden sind, festgehalten worden. Auch hat er sie nicht diktiert, noch können sie gleich nach dem Anhören aufgezeichnet worden sein. Auch dass sie durch Einüben dem Gedächtnis angeeignet wurden, wie man das für die Gespräche des Sokrates behaupten hat wollen,[1]) ist ausgeschlossen. Eine Lektüre der Evangelien genügt, um von der Richtigkeit dieser Sätze zu überzeugen. *b.* Sicher ist, dass *für ihre Überlieferung* die Schärfe des morgenländischen Gedächtnisses, das allgemeiner als unser, durch die Stütze der Leicht- und Vielschreiberei weniger gepflegtes, sich durch ausserordentliche und überraschende Treue auszeichnen mag, *förderlich* gewesen ist. Förderlich ist auch die Bedeutung dessen, der die Worte getan hat, sicherlich gewesen. Sie wurden von vornherein „wie ein Evangelium" aufgenommen. Förderlich ist endlich die Bedeutung dessen, was er sprach, gewesen. Er redete von Wichtigem und redete treffend von ihm. Und gerade Gelegenheitsaussprüche, in denen er voll Liebe einem einzelnen Menschenkinde einen Rat, Trost, ermunternden oder erlösenden Zuspruch in seiner Not gab, sind gewiss meist unvergänglich und auch in den Einzelheiten treu in den Herzen haften geblieben. Alles das sind günstige Momente für die Sicherheit der Überlieferung. *c.* Aber auch die *ungünstigen Momente* darf man sich nicht verhehlen. Der Eindruck der Worte Jesu auf die Hörer war in allen Fällen, wo es sich nicht um ganz persönlich adressierte Worte handelt, mehr von dem allgemeinen Wert des Wortes als von seiner besondern Form im Einzelnen abhängig. Wie wir eine Sentenz aus einer Predigt, mag sie noch so schlagend und glücklich in der Form gewesen sein, gleich darauf in verschiedenen Varianten reproduzieren, so wird es in beschränktem Masse auch mit den Worten Jesu gegangen sein. Von phonographischer Treue kann nicht die Rede sein. Es ist sicher, dass die Jünger einen Ausspruch des Meisters auch da anwandten, wo es sich um Anlässe handelt, die mit seiner ursprünglichen Veranlassung nicht ohne weiteres übereinstimmten. So machen wir von Redensarten, Sprichwörtern und Zitaten einen Gebrauch, der von Missbrauch oft nicht zu unterscheiden ist. So können Worte Jesu in der Überlieferung mit Lagen in Beziehung gebracht worden sein, welche dann rückwirkend auf das Wort sinnändernden Einfluss ausübten. Dass es an Verallgemeinerung von Gelegenheitsworten nicht fehlte, ist selbstverständlich, eine Misshandlung der Worte Jesu, die heutigen Predigern noch immer höchste Weisheit heisst. Endlich ist für die Wertschätzung, mit welcher die Jünger den Aussprüchen Jesu gegenüberstanden, zu

[1]) Siehe S. 82, Note 1.

bedenken, dass die Jünger den Meister hatten, den sie jederzeit neu fragen konnten, was mehr wert war, als alle von ihm getanen Worte.[1]) — *d.* Im Ganzen lässt sich, was immer den Jüngern von Jesu Leben und Lehre im Gedächtnis haften blieb, ungezwungen in *drei Gruppen* unterbringen. Diese Dreiteilung ist deshalb von Interesse, weil das Material der drei Gruppen mit recht verschiedener Treue weitergegeben worden sein muss. Eine erste Gruppe bildet das rein Historische: wo von Jesus dieses Wort und jene Heilung geschehen sei; wer hier, wer dort dabei gewesen; wo Jesus sich nacheinander aufgehalten habe, und was etwa einmal besonders Auffälliges bei einem Ausspruch oder einer Tat des Meisters vorgefallen sei. Dahin gehören Orts- und Zeitangaben, Topographisches und Chronologisches, das Itinerar und Daten über die Situation, aus der Geschichte, Natur, und was Sonstiges sich noch findet. Für das Evangelium sind das alles seitab gelegene Dinge, welche nie in erster Linie Gegenstand der Aufmerksamkeit gewesen sind. So ist nur natürlich, dass hier am ehesten schwankende und einander widersprechende Überlieferungen entstehen konnten. Ebenso natürlich ist, dass derartige Überlieferungen keinen grossen Raum einnehmen können; man achtete auf das um so weniger, je wichtiger der Vorgang war, dessen Begleiterscheinungen sie bilden. *Am allerehesten muss die Überlieferung des rein historischen Materials sich durch Unsicherheit und Unvollständigkeit auszeichnen.* Eine zweite Gruppe umfasst alles das, was ich als Gelegenheitsäusserung und Gelegenheitshandlung bezeichnen möchte. Wem von Jesus durch Rede oder tatkräftig Hülfe zu teil ward, dem blieb die Erinnerung an diese Stunde unvergesslich. Und wiefern die ersten Sammler von Traditionen auf die Beteiligten zurückgegangen sind, haben die Berichte den höchsten Grad von Treue, den man wünschen kann. Freilich sind uns keine andren als subjektive Gründe gegeben, wo es auszumachen gilt, was auf „Augenzeugen" zurückgeht. Anders verhält es sich mit dieser Stoffgruppe bei unbeteiligten Zuschauern. Sie sind an diesen Gelegenheitsäusserungen und -handlungen nicht innerlich beteiligt und bieten darum für treue Überlieferung keine Gewähr. Sicher ist, dass diese Gruppe das meiste und wichtigste Material umfassen sollte. Sobald man Jesus

[1]) In den Gemeinden des Paulus trat an seine Stelle der heilige Geist, in dem die Christen sind, der in den Christen wohnt, — der Gottesgeist, der Christusgeist, der Christus selbst ist (Rö 8, 9–11). Diese Pneumatologie muss den Rekurs auf überlieferte Worte Jesu im Prinzip völlig ausschliessen. In den Paulusgemeinden konnten keine Evangelien entstehen, für sie waren die unpaulinischen Gemeinden die conditio sine qua non.

ernstlich für eine historische Erscheinung nimmt, der volle, reine Menschlichkeit zukommt, verliert man die Möglichkeit, sich vorzustellen, wie Galiläa und Jerusalem seine Plattform, alle Leser des Evangelienbuches sein Publikum sind, und er so seine Worte „zum Fenster hinaus" redet. Die Person des zielbewussten Weltlehrers wird ersetzt durch die schlichte Ursprünglichkeit und Absichtslosigkeit des Mannes, der heilend und helfend einherzog. Kleine Nöte, herzliche Anliegen von Menschen, deren Name niemals aus dem Dunkel der Geschichtslosigkeit emporgetaucht ist, das sind für Jesus die Anlässe, Worte von Ewigkeitsgehalt zu tun. Eine reiche Flut höchster, grösster Wahrheiten entspringt in stillem Privatgespräch der bescheidenen Absicht, einen einzelnen auf die rechte Bahn zu weisen.[1]) Den Taten ging es nicht anders als den Worten. Das neue Leben des Evangeliums ward gesät, keimte, trieb, blühte und reifte im stillen Winkel. Unzweifelhaft ist, dass viele Stücke der Überlieferung, die dieser zweiten Gruppe früher angehörten, dann durch die Tradition in die dritte geschoben wurden. *Die zweite Gruppe von Überlieferungsgut, bestehend aus Gelegenheitsäusserungen und Gelegenheitshandlungen, enthält sehr Vieles und sehr Wertvolles. Sie ist sehr verschieden überliefert worden, je nachdem es von zunächst Beteiligten oder unbeteiligten Dritten geschah. Bei den zunächst Beteiligten ist höchste Treue ebenso selbstverständlich, wie bei den unbeteiligten Dritten grosse Sorglosigkeit.* In eine dritte Gruppe endlich ist alles Grundsätzliche, Maximenartige zu rechnen. Natürlich handelt es sich hier hauptsächlich um Worte. Taten sind aber nicht ausgeschlossen. Die Reinigung des Tempels von allem Feilen und Feilschenden ist von beredtester Grundsätzlichkeit. Hierhin gehören alle Worte Jesu an ein weiteres Publikum. Die grössere Zahl von Zuhörern, und zwar unmittelbar beteiligten, dazu eben der grundsätzliche Charakter der Worte verbürgen ein hohes Mass von Treue bei all dem, was schon im Munde Jesu als Grundsatz und Maxime gemeint ist. Hierhin gehören, wenn gleich selbst ohne praktische Absicht, Erörterungen lehrhafter Art, soweit sie in Jesu Predigt überhaupt vorkommen. Sie finden sich nie anders, denn als Grundlage und Verbereitung praktischer Ausführungen. Man darf aber nicht vergessen, dass leicht Gelegenheitsworte von der Gemeinde prinzipieller aufgefasst wurden, als sie gemeint waren. Möglich ist im einzelnen

[1]) Wellhausen (Einleitung S. 106): „(Jesus lehrt) in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes, was ihm in den Wurf kommt; evidente Wahrheiten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums."

Falle, dass Jesus selbst dieser erweiterten Anwendung zugestimmt hätte. Das Gegenteil ist auch nicht ausgeschlossen. Das Mass von Treue, wie es bei Gelegenheitsworten, die von zunächst Beteiligten weiter gegeben wurden, sicher ist, liegt hier nicht vor. Andrerseits lässt sich gerade an Maximen am wenigsten drehen und deuteln. Da die Jünger keinenfalls an bewusste Verdrehung oder gar Fälschung denken konnten, *muss die Überlieferung dieser dritten Gruppe von Maximenartigem und Grundsätzlichem gut sein.*

5. Aus diesen Erwägungen erwächst die Möglichkeit, sich auch von *Form und Umfang der Traditionen* eine Vorstellung zu machen, die nicht ganz ungegründet ist. — *a.* Die Gesamttradition setzt sich zusammen aus Einzeltraditionen. Wer sind *die Träger der Traditionen?* Das ist sehr verschieden. Bald sind es viele, bald einige, in gewiss nicht ganz seltenen Fällen sind es einzelne. Dadurch, dass die Träger sich selbst an ihr Wissen erinnern, besonders aber dadurch, dass sie immer wieder veranlasst werden, es auch andern mitzuteilen, gewinnt ihre Erinnerung eine gewisse Formelstarre. Sie erzählen, was sie erzählen, mit möglichst denselben Wörtern und Wendungen. Dazu nötigen schon die Hörer. Je wortgetreuer eine Wiedererzählung mit der andern übereinstimmt, desto grösser ist der Glaube, den man für den Berichterstatter und seinen Bericht hat. Im Wiedererzählen kommt es zu einem Austausch der einzelnen Traditionen. Jeder, der eine Tradition hat, welche den andern noch unbekannt ist, gibt sie kund. Jeder, der eine ihm bisher noch unbekannte vernimmt, prägt sie sich möglichst fest ein. Die Einzeltraditionen gewinnen mit Formelstarre und der grössern Zahl von Trägern in dem beständigen Weiter- und Wiedererzählen wohl eine grössere Zahl von Bürgen für sich, sie verlieren aber an persönlichem Charakter. Wer die Tradition aufgebracht hat, wer eigentlich für ihre Richtigkeit einsteht, das weiss man immer weniger. Die Konsolidierung der Gemeinde gibt nun erst den eigentlichen Boden für Austausch von Überlieferungen ab. Was in der Gemeinde als Überlieferung vorgebracht worden ist, das hat dann den höchsten Anspruch auf Giltigkeit und Geschichtlichkeit. Die Gemeinde wird offizieller Träger der Traditionen. Aber nicht alles gelangt in den Gemeindebesitz. Es wäre eine grosse Täuschung, zu glauben, die Gemeinde habe einmal möglichst alles zu wissen begehrt. Das trifft für die Zeiten, wo das Interesse noch befriedigt werden konnte, nicht zu. — *b.* Immerhin ist aber das sicher, dass jedes Mehr an Traditionen willkommen war. So kann man sagen, dass die Gemeinde zwar nie darauf ausgegangen ist, möglichst alles zu wissen, dass sie es aber wohl schön fand, möglichst

viel zu wissen. In ihr fehlt der Sinn für historische, biographische Forschung. Aber in ihr gedeiht die Lust am Sammeln von Anekdoten. Das ist von Bedeutung für die Form der Traditionen und wird dadurch auch von Bedeutung für den Umfang der Traditionen. Es mag nämlich leicht vorgekommen sein, dass für die Erzählung desselben Faktums (Blindenheilung in Jericho z. B.) sich zwei Traditionen bildeten (:beim Einzug, beim Auszug aus Jericho; ein blinder Irgendwer, zwei Blinde, der blinde Bartimäus). Irgendwo mussten diese Traditionen einmal aufeinanderstossen. Der eine erzählte es so, der andere anders, und die Frage lag nahe: wie war es in Wirklichkeit? Hätte in der Gemeinde historisches Interesse gewaltet, so hätte man untersucht, welche Tradition die richtige war. Statt dessen liess man beide neben einander bestehen, hielt beide für geschichtlich und setzte sie, das Verfahren der Harmonistik antecipierend, neben einander. Wo eine Tradition in einem Detailpunkt verschieden weiter gegeben wird, treten bald zwei selbständige Traditionen auf. Die evangelische Geschichte gewinnt durch das Prinzip der Keimspaltung an Umfang. Mit Aussprüchen Jesu wird es nicht anders gewesen sein. *Kleine Formverschiedenheiten führen zu einer Umfangsvergrösserung der evangelischen Tradition.* — *c.* Für den Historiker ist diese Entwicklung eine bedauerliche. Allein von entscheidender Seite ist ihr gewiss recht frühzeitig schon Einhalt geboten worden. Wir haben wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Träger der Tradition immermehr die Gemeinde wird. Einzelpersonen als Traditionsträger treten zurück. Wo aber eine Tradition Gemeindegut geworden ist, hat sie eine Art amtlicher Beglaubigung erlangt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass eine persönliche Tradition gegen eine Gemeindetradition das Feld hat behaupten können. Umso weniger, je weniger wir an ein historisches Interesse jener Zeit glauben dürfen. *Was die Gesamtheit an Überlieferungen besitzt, das ist der Kritik und Korrektur entzogen.* Es geht nicht anders. Das hat auch sein Gutes. Denn welche Wucherungen, Umbildungen und Neubildungen in privaten Kreisen möglich gewesen sind, zeigen in erschreckender Weise die apokryphen Evangelien.

6. Nunmehr gilt es ein ganz dunkles Problem, *das Problem der schriftlichen Festlegung von Traditionen* zu berühren. Über Vermutungen kommt man dabei grösstenteils nicht hinaus. Nur dass hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit dieser Vermutungen Unterschiede bestehen. Dazu kommt einiges Sichere. — *a.* So ist sicher, dass schriftliche Fixierung nicht erst dann vorgekommen ist, als der Traditionsbestand der Gemeinde ein unveränderlicher geworden war. Andrerseits fällt der Beginn der schriftlichen Fixierung

nicht zu früh. Ich glaube oben wahrscheinlich gemacht zu haben und meine es noch weiter erhärten zu können, dass es sich bei der Evangelienbildung vorwiegend und zunächst um Vorgänge im Innern der Gemeinde handelte. Da nun die Gemeinde mit der schriftlichen Fixierung nicht in erster Linie der treuen Überlieferung, also dem Gedächtnis, zu Hülfe kommen wollte, — sonst könnte der Stoff des Mc nicht so wählerisch zusammengesetzt sein, wie er ist, — so fällt die schriftliche Fixierung wahrscheinlich in eine verhältnismässig späte Zeit. Soviel über den *Zeitpunkt des Beginns schriftlicher Fixierung.* — *b.* Über *die Form* wissen wir auch nichts Gewisses, soweit wir nicht aus dem ältesten Evangelium Rückschlüsse ziehen dürfen. Unwahrscheinlich ist die Aufzeichnung von Einzeltraditionen. Mc verrät im Grossen und Ganzen einen einheitlichen Stil. Wären seine Quellen Einzeltraditionen, so würde es damit wahrscheinlich anders stehen. Die Zweiquellentheorie glaubt zwei primäre Quellen zu besitzen, die Logien und Mc. Allein die Logien sind eine für Erörterungen, wie wir sie hier anstellen, ganz ungeeignete Grösse. Wir haben nur die Logienteile, nicht das Ganze oder ein zusammenhängendes Bruchstück. — *c.* Über *die Entwicklung, welche die Evangelienschreiberei genommen hat,* lässt sich eher Einiges sagen. Setzen wir bei dem ältesten uns erreichbaren Gliede, Mc, ein, so ist das Ziel dieser Entwicklung gegeben. Ad. Harnack hat es in der Frage gefunden: Warum haben wir im Neuen Testament vier Evangelien und nicht eines?[1]) In der Tat musste es das Ziel sein, in einer einzigen, alles abgerundet, zu einander in ausgeglichene Verhältnisse gesetzt bietenden, Schrift das Evangelium zu besitzen. Harnack hat mit Glück zu erklären versucht, weshalb die Kirche darauf verzichtet hat, dieses Ziel zu erreichen. Wir haben statt eines drei Evangelien. Ihre Vergleichung zeigt, dass wir das Ziel richtig formulieren, wenn wir Harnacks Fragestellung zustimmen. Mt und Lc sind umfangreicher als Mc. Sie gehen mehr darauf aus, möglichst viel zu bieten. Die Frage aber bleibt, was wollte Mc bieten? Wenden wir uns ihr zu. Sie allein kann uns wirklich weiter bringen, wenn sie sich überhaupt beantworten lässt.

7. Die Frage, *nach welchen Gesichtspunkten ist der Stoff des zweiten Evangeliums ausgewählt worden?* kann zunächst nicht anders als thetisch beantwortet werden. Nur muss die These sogleich durch den Nachweis gerechtfertigt werden. — *a.* Ich stelle die These auf: *In der Gemeinde lebten allerlei Fragen und Zweifel.*

[1]) Reden und Aufsätze, Bd. 2, 1903, Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments, I.

Das Evangelium gibt auf sie Antwort, Aufklärung und Ausdeutung, die offiziösen Charakter haben und in den Versammlungen zur Vorlesung dienten. — b. Einige Bemerkungen zu dieser These sind nötig. Was für konkrete Fragen beantwortet werden sollten, das lässt sich nur aus den Antworten herauslesen. Anders kann man es nicht ermitteln. Wir werden darum sogleich in knappen Zügen einen Überblick über das Evangelium geben, der die These rechtfertigen soll. Es ist aber klar, dass bei der Niederschrift des Evangeliums auch allerlei Nebenbemerkungen unterlaufen sind. Ihre Existenz spricht nicht gegen die These. Ebensowenig spricht gegen sie, dass sich der Zweck einer vereinzelten Perikope von uns gar nicht angeben lässt, oder dass ich ihn unbefriedigend angebe. Bei dem grössern Teil der Stücke ist eine befriedigende Zweckangabe möglich. Endlich spricht nicht gegen die These der chronologische Aufbau. Denn ganz wird die Erinnerung an die Stätten und Abschnitte der Wirksamkeit Jesu nicht verblasst sein. Dass man erst die Perikopen der galiläischen, dann die der jerusalemischen Zeit erzählte, ist selbstverständlich.[1]) Ebenso, dass da, wo Jesu Ende berichtet wird, die Darstellung eingehender, biographischer wird. Die Gemeinde hat natürlich am Evangelienstoff auch ein reines, absichtsloses Interesse. Alle diese Umstände sprechen vielmehr für die These. Ohne sie wäre ihre Durchführung ins Absurde ausgeartet.

c. Der Nachweis selbst kann hier des Raumes und des Zweckes dieser Arbeit halber nur notizenhaft gegeben werden. Die Perikopen nach dem Inhalt ihres Zweckes zu ordnen, hat seinen Vorzug. Allein der Nachteil des Verfahrens ist grösser. Rubrizieren verleitet gern zu gezwungenen Behauptungen. Ich gehe daher der Reihe nach und bemerke nur noch, dass ich Einzelheiten in einer Perikope ganz übergehe, wenn sie für die Auffassung der Perikope als ganzer nichts bedeuten. Einige Bemerkungen, die für die weitere Ausführung wichtig werden, sind schon hier gemacht.

1, 1—8 ist wegen Jesus, nicht wegen Johannes geschrieben. Deshalb das weitschweifige Zitat. In 7 ist der Anfang zu umschreiben: „Und zwar predigte er, indem er auch sagte.“ Seine Predigt ist nur wegen ihres Hinweises auf die Erscheinung Jesu

[1]) Treffend bemerkt Wellhausen zu Mc 11, 23 „Der Berg am See führt eher auf Galiläa als auf Jerusalem“ Aber ebenso treffend sagt Jülicher (Theol. Literaturztg. 1905, Sp. 617) dazu, dass „der Evangelist solche (Unstimmigkeit) nicht empfunden zu haben braucht. Wernles Radikalismus (Quellen S. 67): „An den Sprüchen und Gesprächen selbst haftet keine Erinnerung an eine bestimmte zeitliche und örtliche Situation, es ist gar nicht einzusehen, weshalb die Worte über die Ehescheidung oder die Kinder nicht gerade so gut an den Anfang und nach Galiläa gehören,“ geht vielleicht ohne Not zu weit.

wertvoll. Anders schon Lc. Zu 6 siehe das II, 1 e und Note Bemerkte.[1])

1, 9—13. Die Taufe Jesu musste erzählt werden. Jeder hätte ihr Fehlen als Mangel empfunden. Der Taufbericht machte dann 1, 1—8 nötig, das wegen 3. 7 f auch sonst wertvoll. Auch der Taufbericht hat selbständigen Wert wegen 11. Da liegt der Ton nicht auf σύ, wie 14, 68. 15, 2 und Mt 16, 16 zeigen, sondern auf υἱὸς ὁ ἀγαπητός, wie 12, 6 zeigt. Nicht: „der liebe Sohn, den ich schon lange habe senden wollen, der bist nun endlich du", sondern: „Du, Jesus, bist mir nicht wie irgendwer, sondern wie mein lieber Sohn."[2])

1, 14. 15. Generalnotiz mit historischer Nebenbemerkung. Nun wird sich Jesus als der zeigen, als den ihn schon Täufer und Taufe bezeichnet haben.

1, 16—34. Schlag auf Schlag bewirkt Jesus Grosses. „Sofort" folgen ihm die Jünger (18), „sofort" beruft er noch zwei (20), „sofort" tritt er als Lehrer und zwar nicht im Winkel, in der Synagoge auf (21), mit grossem Erfolg (22). „Sofort" kommts zu einer Heilung (23), mit noch grösserm Erfolg (27 f). „Sofort" nach Simons Haus gekommen (29), sagen sie ihm „sofort" von ihrer Kranken (30), die er heilt. So heilt er überhaupt scharenweise. — Die Tendenz des Abschnittes ist klar. Die Gemeinde glaubt an den Erhöhten, dem sie umso mehr alle Attribute der Macht und Glorie gibt, je weniger sie theologisiert. Aber *wie stimmt zu seiner erhabenen Erscheinung der eklatante Misserfolg des Lebensendes, wie zu seiner Bedeutung für die Welt seine Unbeachtung durch die Welt?* Das ist ein Problem der Denkenden in der Gemeinde. Dass Jesus unbeachtet geblieben ist, liegt nicht an ihm. Er hat Grosses getan, er hat Schlag auf Schlag gewirkt, geheilt, nicht im Winkel, nicht ohne Aufsehen und ohne Zusammenströmen der grössten Massen. Das ist die Antwort auf das Problem. Sie ist der Zweck, den 1, 16—34 verfolgt. Immer neue Beweise folgen, wenn im Folgenden neue sofortige, erstaunlich wunderhafte Taten Jesu berichtet werden, oder sein Erfolg in der Weise von 1, 22. 27 f, 34 berichtet wird.[3]) Dahin gehört auch 37 „alle suchen dich."

1, 35—39. Frage: warum hat Jesus so wenig Anerkennung gefunden, hat er keine Wunder getan? Antwort: Er hat getan, siehe 1, 16—34, aber nicht dazu ist er gekommen. Er kam zu predigen.

1, 40—44. Neue Bestätigung: Sogar Lepra hat er „sofort" (42) geheilt und so, dass die Priesterschaft es bestätigen musste.

[1]) S. 90. [2]) Siehe auch 2. Teil, II, 1, d. [3]) Dahin gehören noch manche andere Stellen, so 1, 45. 2, 2. 12. 3, 7—11. (Dazu S. 86 Note 2 f).

Neue Erklärung: Jesus hat zu reden verboten, freilich ohne dass es immer nützte (44 f).[1])

2, 1—12. Dass Jesus heilen konnte, dafür noch einen weitern Beleg: Dass hier die Vermögen, Kranke zu heilen und Sünden zu vergeben, zu einander in Beziehung gesetzt sind, ist nicht ohne Bedeutung. Wenn die Gemeinde weiss, dass Jesus heilen konnte, dann spricht ihr das dafür, dass er auch Sünden vergeben konnte.

2, 13—17. Die Pharisäer in der Gemeinde (Act 15, 1. 5) und die draussen[2]) stossen sich daran, dass Jesus mit Sündern, Dirnen und Zöllnern umgeht. Hier wird gesagt, warum er es tat.

2, 18—20. Frage: Aber sind die fastenden Johannesjünger und Pharisäer nicht frömmer als wir? Beschwichtigung durch ein Jesuswort. 2, 18 ist ganz zeitlos angehängt. Der Zusammenhang ist eben ein sachlicher, 13—17 wie 18—20 sind Rechtfertigungen Jesu. 21 f kann ich nicht erklären.

2, 23—3, 6. Was tun die Pharisäer des Sabbats auf freiem Felde? Er geht in irgend eine Synagoge (3, 1). Beide Punkte zeigen, dass Mc nichts weniger als etwas erzählen will. Das Sabbatproblem wird erledigt. Da die Gelegenheit günstig ist, wird eine geschichtliche Notiz angehängt (6).

3, 7—19 hat Wellhausen vielleicht richtig für Redaktionsstücke erklärt.[3])

---

[1]) Das Schweigegebot der Evangelien ist keine einheitliche Grösse. Jesus gebietet Schweigen a) über seine Heiltaten (Mc 1, 44; dahin gehört auch 5, 43. 7, 36. 8, 26.) b) über seine Messianität (Mc 1, 25 (?) 3, 11 f. (S. unten Note 3, 2) 8, 30. 9, 9) und c) weil er ganz einfach den Lärm nicht dulden will (Mc 1, 25 (?) 1, 34) und Macht über sie hat; b) und c), aber auch a) und b) sind nicht an allen Stellen reinlich zu trennen. P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. Erläutert. 1904, S. 159 behauptet, 1, 25 φιμώθητι heisse mit nichten „verstummen", sondern „sei gebunden, gebändigt" [2]) Die Bekehrung des Paulus ist psychologisch eher zu erfassen, wenn ihr reichliche Diskussionen mit Christen vorhergegangen sind. Seine Tätigkeit gegen das Christentum bot ihm ja auch dazu reichlich Anlass und Gelegenheit. Er wird aber in solchen Auseinandersetzungen nicht der einzige Pharisäer geblieben sein. — [3]) Zur Stelle. Die Art, wie er mit 16 fertig wird, ist freilich merkwürdig. Nach seiner Übersetzung zu schliessen, greift er mit starker Änderung in den griechischen Text ein. — Wer das Stück nicht ausschalten will, kann sagen, sein Zweck sei: 1. Jesu Erfolg zu zeigen (7—10); 2. zu beweisen, dass er nicht erst nachträglich von den verehrenden Jüngern, sondern rechtzeitig, und zwar sogar von Geistern, die es doch wissen müssen, als Gottes Sohn erkannt worden sei; 3. dass er aber das zu äussern verboten habe; 4. endlich, zu zeigen, wie die Pharisäer gegen ihn, die Zwölfe aber um so erklärter für ihn sind. Was Wellhausen gegen das Schiff in 3, 9 sagt (S. 26), müsste er auch gegen das in 4, 1 sagen. Beidemale dient Verlangen und Gebrauchen des Schiffes dazu, den Andrang deutlich zu machen.

3, 20—35. Frage: Aber man macht gegen Jesus so vieles geltend! Antwort: Was man heutzutage gegen ihn sagt, ist nichts gegenüber dem, was die Seinen und die Pharisäer zu sagen wussten. Jesus hat ihnen aber fein zu antworten verstanden. Ihr stutzt, dass die eigenen Leute wider ihn waren? Hört, wer, wie er sagt, seine Familie ist.[1])

4, 1—20. *Πάλιν* hat zwar nicht die Bedeutung, aber den Sinn von: weiter (ist zu sagen). Für die Aufnahme ausschlaggebend ist nicht die Parabel, sondern die Deutung gewesen. Frage: warum fallen nicht alle ihm zu? Die Frage wird durch das bis jetzt zu Gunsten Jesu Gesagte nur noch dringlicher. Antwort: Er hat es selbst vorausgesagt, dass nicht alle Saat aufgeht; Satan, Drangsal und Verfolgung, Zeitsorgen, Mammonstrug, Weltlüste sind schuld.[2])

4, 21—23 stärkt die Zuversicht auf Erfolg, die 1—20 geschwächt hat. Zum Zwar ein Aber.

4, 24—29. Was die draussen fernhält, ist eben gesagt worden; aber wenn dieselben Fehler bei denen drinnen sich finden, was dann? Antwort: Abwarten, bis zur endlichen Sichtung!

4, 30—32. Überhaupt müssen die Reichgottesfreunde warten. Was aber ihrer harrt, wird herrlich sein.

4, 35—41. Vier Perikopen beantworten Fragen, die mangelnder Glaube geboren hat. Drum wird jetzt gezeigt, dass man Glauben haben muss — und kann.

5, 1—20. Derselbe Beweis in anderer Form, dazu neuer Beleg, dass Jesus tatsächlich bei Lebzeiten durch Wundertaten Staunen erregt hat. Endlich sind den Jüngern die Gerasener Warnung, der Geheilte Vorbild.

5, 21—43. *Πίστις* und wieder *πίστις*, das tuts!

6, 1—6. Frage: Warum hat sich nicht in allererster Linie seine Vaterstadt ihm zugewandt? Da kannte man ihn notwendig am besten! Antwort: Es gebrach am Glauben.[3])

6, 14—29. Frage: Aber ist Jesus etwa der auferstandene Meister der Johannesjünger? Antwort: So hat Herodes geglaubt. Andre haben andres gesagt. Dass es Johannes nicht sein kann,

---

[1]) Wellhausen sagt, 3, 20—30 sei von Mc mit 3, 31—35 „verzwickt". „3, 21 gehört sachlich zu 3, 31." Es liegt eine der nicht seltenen Aneinanderreihungen von Perikopen nach lexikalischem Prinzip, hier ad vocem *ἔλεγον ὅτι* mit nachteiliger Aussage über Jesus, vor. [2]) Man sieht, welches die unsittlichen Mächte sind, mit denen die damalige Christenheit kämpft. [3]) Die Stelle ist, wenn so richtig verstanden, von hohem Wert für die Statistik der ersten Christenheit. Nazareth hat wenig oder keine Christen. Nach Mt 11, 20—24, Lc 10, 13—16 muss man dasselbe von Chorazin, Bethsaida und Kapernaum annehmen.

zeigt die Art seines Todes. Ihm ist der Kopf abgeschlagen worden. Hier die detaillierte Erzählung.[1])

6, 34—52.[2]) Wie die Pharisäer (3, 5), so leiden auch die Jünger an *πώρωσις τῆς καρδίας*. Hätten sie das Brotwunder verstanden, was leider nicht der Fall war (6, 52), so bedürften sie der Ermunterung zur Unerschrockenheit (50) nicht mehr. Die beiden Perikopen sind überaus künstlich verschränkt. Dass dazu die paränetische Tendenz geführt hat, ist durch 52 erwiesen.

6, 53—56. Ein summarischer Nachweis der Wunderkraft Jesu. Wer wagt noch zu zweifeln?

7, 1—23. Wenn nichts die unhistorische Absicht des Evangelienschreibers dartut, tut sie der Übergang von 6, 56 zu 7, 1 dar. Der Abschnitt will ein Arsenal von Schutz- und Trutzwaffen wider die Pharisäer liefern. Der Schluss beugt dem Vorwurf sittlicher Laxheit vor.

7, 24—30. Auch einer Hellenistin hilft Jesus. Auch der Hellenisten (Act 6, 1) ist das Evangelium. Das Problem, das Paulus noch so beschäftigt hat, ist hier gelöst, aber ohne grundsätzliche Entschiedenheit.

7, 31—37.[3]) „Auch die Tauben macht er hören und die Stummen reden“ (37).

8, 1—21. Die Pointe der Perikope liegt einzig in 12. Frage: Von Jesus haben wir *ἰάσεις*, aber warum keine *σημεῖα*? Antwort: Vernimm, was er den Pharisäern gesagt hat. — So treu ist die evangelische Tradition immerhin gewesen, dass sie uns dieses Fundamentalwort überliefert hat. Aber schon zirkulieren in der Gemeinde Wundergeschichten, die ihm trotzen. Der Autor sagt weder ja, noch nein. Er bringt die Speisung noch einmal, um 8, 12 von vornherein abzuschwächen. Aber er bringt auch 8, 15. 17. 21, um 8, 12 versteckt zu stützen. Er schilt über die *πώρωσις* der Jünger und verfällt ihr zusehends selbst.

8, 22—26. Dass nicht jede neue Perikope eine neue Frage beantwortet, zeigt sich hier deutlich.

8, 27—30. Frage: Warum hat man denn nicht allgemein gewusst, dass Jesus der Messias ist? Antwort: Jesus hat sich zwar selbst dafür erklärt, das ist unzweifelhaft; aber davon zu reden, hat er verboten.

8, 31—33. Auch sein Leiden hat er ausdrücklich vorher-

---

[1]) Mit Wellhausen bin ich geneigt, 6, 7—13 als ein Redaktionsstück anzusehen. [2]) Mit Wellhausen halte ich 6, 30—33 für redaktionell, sehe aber keinen triftigen Grund, auch 6, 17—29 dafür zu halten. [3]) Wellhausens Konjektur zu 7, 31 ist ausgezeichnet und will wohl beachtet werden. Ihretwegen brauche ich über den Vers an sich nichts zu sagen.

gesagt. „Und zwar redete er mit deutlichen Worten davon“(32). Wer's nicht glauben will, höre, wie er dem abratenden Simon geantwortet hat.

8, 34—9, 1. Auch vom Ernst der Jüngerschaft hat er gesagt — den Lesern zum Trost; und von der Nähe des Sieges, — ihnen zur Ermunterung.

9, 2—9. Beweis, dass Jesus sich für den Messias gehalten hat. Wenn das nicht weiter bekannt geworden ist, so liegt das an dem Schweigegebot (9).

9, 10—13. Ein eschatologisches Problem der Gemeinde ist schon von Jesus entschieden worden.

9, 14—29. Die Gemeinde kann sich trösten. Schon zu Jesu Lebzeiten haben die Schriftgelehrten die Jünger befehdet (14), und diesen hat der Erfolg gefehlt (29). Wenn Jesus kommt, wird die Jüngernot ein Ende nehmen wie damals (25f). Und Jesus kommt ja bald (9, 1).

9, 30—32. Gleich 8, 31—33 (9, 9 f). Doppelt genäht, hält besser.

9, 33—50. Ein lexikalischer Komplex. Der Gegensatz zwischen Erster und Letzter führt auf „ein Kind aufnehmen“, das „Aufnehmen“ auf das Dulden des fremden Exorzisten. Das „für uns“ auf das „dass ihr Christi seid“. Da sich die Jünger am Exorzisten „ärgern“, reden 42—48 vom „Ärgern“ weiter. 49 knüpft der Begriff „Feuer“ an den gleichen in 48 an und gibt der des Salzens Anlass zu drei Salzsprüchen. Weshalb steht das alles hier? „Habt Frieden unter einander“ in 50 greift auf „was strittet ihr?“ in 33 zurück. Denselben Klang schlägt 38—40, die Exorzistenperikope, an. Es muss in dieser Zeit einen gegeben haben, der im Namen Christi Dämonen austrieb, ohne den Jüngern (dafür spricht der Plural „uns“ in 40) zu folgen. Die Stellung zu ihm ist das Problem. Mit diesem Problem wird gleichzeitig überhaupt das der Rangstreitigkeiten und Verärgerungen zu erledigen gesucht. Andres läuft in dem Spruchkomplex mit. Vielleicht verstehen wir auch nicht mehr alle Beziehungen, so dass wir das ganze weniger einheitlich finden, als es ist.[1])

10, 1—12. Problem der Ehescheidung. Hinter 9 ist ein Absatz. 10—12 soll die Meinung von 1—9 authentisch erläutern.

[1]) Dass es an Rangstreitigkeiten und Verärgerungen nicht fehlte, ist sicher. Man denke an die Parteien in Jerusalem und Korinth. Dass mit dem Exorzisten Paulus gemeint sei, ist gut möglich. Bezeichnend für die Unsicherheit, mit der wir noch dem synoptischen Problem gegenüberstehen, ist Wellhausens Urteil: „Das Geröll isolierter und paradoxer Aussprüche Jesu in Mc 9, 48—50, die sich da ausnehmen wie unverdaute Brocken, ist höchst charakteristisch und ohne allen Zweifel das literarisch primäre“ (zur Stelle).

10, 13—16. Waren Streitigkeiten über den Anteil der Kinder am Gemeindewesen? Erst setzt sich die Gemeinde nur aus Erwachsenen zusammen. So ist es denkbar.

10, 17—31. Der Evangelist kann diese Perikope nur als Einheit genommen haben. Denn die modernen Zerlegungen[1]) lassen sich von Spuren der Uneinheitlichkeit den Weg zeigen, die dem Evangelisten entgangen sein müssen. Mithin ist hier wie überall die Pointe ausfindig zu machen. Sie steckt in 29—31, wo „Verfolgung" und „der kommende Äon" im Gegensatz zum gegenwärtigen erwähnt werden. Also ist die ganze Sache erzählt, um die Gemeinde in ihrem Verzicht auf Irdisches zu trösten.

10, 32—34, siehe zu 9, 30—32. Die Ankündigung gewinnt an Bestimmtheit.

10, 35—45. Dass 45 nicht Pointe, sondern nur bester Trumpf ist, beweist sein Anfang: „denn auch". Wie soll dann ein Eklektiker auf diese Perikope kommen, der für Nichtchristen schreibt! Sie verstehen ja von diesen internen Dingen kein Wort. Aber es ist eben für Christen geschrieben. Unter ihnen herrschen Rangstreitigkeiten, siehe zu 9, 33—50.

10, 46—11, 11 gehört zusammen. Das Wunder der Heilung ist interessant, aber wichtig ist nicht es, sondern die Anrede „du Sohn Davids", welche 11, 10 wiederkehren sollte, und sich bei Mt auch noch findet.[2]) Der Sinn der Perikope ist klar. Jesus ist Davidssohn genannt worden, er hat es sich von Bartimäus gefallen lassen und die Menge durch sein Gebaren zu diesem

[1]) Wenn man zerlegen will, so erscheint mir Folgendes wichtig. In 17—22 handelt es sich darum, dass man „das ewige Leben ererbt" (17). Dafür spricht auch der „Schatz im Himmel" in 21, wenn W. Bousset mit Recht sagt: „Das ewige Leben ist der Lohn der guten Werke der Frommen. Daher finden wir oft die Vorstellung von einem Schatz, den die Frommen im Himmel haben" (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903., S. 263, [1]). Vom „ewigen Leben" redet (30), ebenso der Komplex 28—31 (oder 30). Dagegen 23—25 redet vom „Eintreten ins Gottesreich". Die Verse 26 f haben die Vokabel „gerettet werden". Danach müsste ursprünglich 17—22 und 28—30 (31) zusammengehören. Sie enthalten in der Tat auch den Gedanken, dass man sich durch Taten (*τί ποιήσω*, 17) das ewige Leben erwerben kann. Die beiden Stücke 23—25 und 26 f aber leugnen das, das erste in verhüllter, das zweite in nackter Form. Inhaltlich gehören diese beiden also zusammen. Ob es dann noch Wert hat, 17 f für sich zu nehmen, weiss ich nicht. Es ist fraglich, ob dieses Wort Jesu über seine Güte tradiert worden wäre, wenn es eine selbständige Tradition hätte bilden sollen. Charakteristisch ist übrigens, dass auch der Text von Mc bei Clemens Alexandrinus, den Wellhausen stark abweichend nennt, die oben erwähnten Vokabeln genau so bietet. [2]) Alle drei Synoptiker haben *εὐλογημένος ὁ . . . ἐν ὀνόματι κυρίου*. Nur Mc hat dazu die Doublette (es ist nichts andres), *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ*.

Ruf herausgefordert. Da kann männiglich aus dem der Öffentlichkeit angehörenden Verhalten Jesu, nicht bloss aus seinen Worten, deren Sinn selbst die Jünger erst nach seinem Tode richtig erfassten, sehen, dass er der Messias war und sein wollte.

11, 12—25. 12—15 *Ἱεροσόλυμα* gehört mit 19—22 zusammen.[1]) 15—18 ist eingeschoben. 23. 24 sind ad vocem *πίστις*, 25 ad vocem *προσευχή* angehängt. Beide Stücke sind Erweise der Messiasmacht Jesu.

11, 27—12, 37. Kein Einwand lässt sich wider Jesus erheben. Wenn die Gemeinde das hört oder liest, übersetzt sie es sich in: kein Einwand lässt sich wider uns machen. 12, 1—12 passt wegen des Schlussatzes noch besser in diesen Zusammenhang, als wegen des Inhaltes sonst. Dass es sich um (abgeschlagene) Angriffe handelt, zeigt ein Vergleich von 12, 28 mit 10, 17. Dort fragt der Heilsdurstige, hier der Kritiklustige.

12, 38—44. Der Verteidigung folgt der Angriff. Auch 41—44 ist ein Angriff, wenn man die soziale Stellung der Gemeinde mit der der Schriftgelehrten (38) vergleicht. Die Gemeinde muss von den Argumenten der Pharisäer und Schriftgelehrten arg bedrängt worden sein.

13, 1—37 ist eine Einheit, zu der 1 f. einleitet, denn *ταῦτα* (4) meint das Lösen der Tempelsteine von einander. Dass der Gemeinde die eschatologische Rede in den Vordergrund des Interesses trat, leuchtet ein.

14, 1—16, 8. Hier macht sich eher geschichtliches Interesse geltend, aber der Zweckgedanke ist nicht verdrängt. 1 f ist rein historisch. 3—9 ist vielleicht ohne Tendenz aufgenommen worden, oder hat der Stolz der Armensündergemeinde die Aufnahme veranlasst? 10 f rein historisch; ebenso das Folgende, wo aber doch in 16. 27. 30 die Freude, solches Vorherwissen erzählen zu können, durchblickt. 15, 1—14, Tendenz: Schuld kann ihm niemand nachweisen. 15, 9. 12. 18. 26: die Juden werden mit dem Königstitel geärgert, den aber in höchstem Sinne Jesus zu Recht besitzt. Jesu Tod ist vielleicht so ausführlich dargestellt, weil man sich davon Schauermärchen erzählte. Davon eine Spur Mt 28, 13.

8. Eine grosse Aufgabe ist noch zu erledigen. Wie steht es mit Mt und Lc? Ihre Stoffmasse zerlegt man mit grosser Einmütigkeit in Markusstücke, Logienstücke und Sondergut der einzelnen Evangelisten. *Wie sind aus diesem Stoff die Einheiten des ersten und dritten Evangeliums entstanden?* — *a.* Es ist unerfind-

[1]) Das Spatium zwischen 19 und 20 in den Editionen ist sinnlos, denn 19 ohne 20 ist nichts. Das Spatium gehört zwischen 18 und 19.

lich, was für *eine besondere Tendenz* die Erweiterung um fast zwei Drittel (so Lc) oder die Hälfte (so Mt) herbeigeführt haben soll. Schon das Zahlenverhältnis bekundet ein reiches Einströmen neuen Gutes. Wenn man es durchmustert, so ergibt sich, dass sein Inhalt, wo sich überhaupt Tendenzen[1]) aufspüren lassen, nach sehr verschiedenen Richtungen tendiert. Wichtiger aber noch ist, dass vieles ganz tendenzlos ist. Das Ergebnis ist daher, dass bei der Bildung des ersten und dritten Evangeliums *andere Faktoren wirksam waren, als das Bestreben, Gemeindefragen für die Gemeinde zu beantworten.*

9. Um *diese Faktoren* zu erfassen, sind wir genötigt, auf die Ausführungen der Abschnitte 2–6 zurückzugreifen. — *a.* Es ist unstreitig, dass nicht in den ersten Tagen schon die Gemeinde auch theologisch, d. h. natürlich populär-theologisch, untheologisch-theologisch, eine feste Einheit ist, dass sie aber immer mehr im Begriffe steht, es zu werden. Diese theologische Verfestigung nach innen muss mit einer theologischen Abscheidung und Trennung nach aussen Hand in Hand gegangen sein. So verschiebt auch das Problematische seine Lage. Die Probleme liegen nicht mehr zwischen den Suchenden und den Gewissen in der Gemeinde, sondern mehr und mehr sind sie zwischen Jüngern und Nicht-Jüngern schwebend. Die Selbstvergewisserung wird durch die Apologetik ersetzt. So gewinnen auch die beiden Evangelien einen andern Charakter. Anders als Mc reden sie — um ein parlamentarisches Bild zu brauchen — zum Fenster hinaus. Das ist der *eine Neues bildende Faktor.* — *b.* Nun zeigen uns aber die Evangelien ausdrücklich noch einen zweiten. So in den Stellen des Mt, wo sich die sogenannten Erfüllungszitate finden (4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 26, 56. 27, 9. (27, 35?) und auch 1, 22. 2, 15. 17. 23). Stärker als in Mc, wo es nicht ganz fehlt, macht sich jetzt das Schriftstudium[2]) geltend, d. h. die Lektüre des alten Testamentes.[3]) Dieses Schriftstudium wird vielfach unrichtig betrachtet. Man leitet es aus einem theologischen Interesse her. Das ist nicht

---

[1]) Man möge nicht das Wort Tendenz missdeutend missbrauchen, um so diese Ausführungen zu widerlegen. Die Missdeutung und Ausbeutung des terminus technicus Tendenz gegen die Kritik bietet Stoff zu einem der peinlichsten Kapitel in der Geschichte der historisch-exegetischen Theologie. Vgl. A. Bertholet gegen Giesebrecht in der Auslegung des Büchleins Ruth im Kurzen Handkommentar z. A. T., Abteilung 17, 1898, S. 53. [2]) Für einen frühen intensiven Betrieb desselben spricht mir am beredsten 1. Kor. 15, 3. [3]) Dass es nicht bei der Lektüre des alten Testaments geblieben ist, zeigt Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, II. Teil, die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testamente, 1900, S. 270 f.

falsch, aber auch nicht treffend. Die Gemeinde erforscht in der Schrift, was darüber gesagt ist, wie es kommen soll. Sie hat in der evangelischen Geschichte Erfüllung, im Alten Testament Weissagung in Händen. Nun hält sie Erfüllung und Weissagung an einander,[1]) um zu sehen, ob, wo und wie beide zusammenstimmen. Auch das Schriftstudium ist in einer, wenn schon uns Modernen unannehmbaren, Art ein historisches Studium. *So wird die alttestamentliche Weissagung,[2]) an der man sehen kann, wie die richtige Wirklichkeit sein muss, zum bestimmenden Faktor für den weitern Verlauf der Evangelienbildung.* Natürlich ist diese Art der Geschichtsforschung eine Unart. Aber das berechtigt nicht dazu, dass man das Dasein der Unart verkennen will. — *c.* Ist das nun Pseudohistorie, so ist immerhin an ihr schon beachtenswert, dass mit ihr geschichtlicher Sinn der Gemeinde gegeben ist. Ganz natürlich, dass derselbe allmählich wach und rege wird. Die Zahl derer, die Jesus noch selbst gesehen und gehört haben, tritt immer mehr zurück hinter die Zahl derer, die Jesus nicht kennen. Aber ihre Zahl nimmt auch absolut ab. Die persönlichen Jünger Jesu werden älter und teils unfähig, am Gemeindeleben teilzunehmen, teils sterben sie. Erst als so die besten Traditionsträger zu verschwinden anfangen, wird der Gemeinde bewusst, was mit ihnen dahingeht. Die Nötigung, zu sammeln, was noch vorhanden ist, wird immer klarer erkannt und führt sicherlich auch zu Bemühungen, deren Ergebnis wir in den Evangelien vermuten dürfen. Die Evangelien werden zur Sammelstelle für alles, was man noch weiss. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass die Zeit, in welcher die beiden Evangelien geschrieben wurden, noch mehr wussten, als die Evangelien uns sagen. Die Summe der Traditionen und die Summe der uns zugekommenen evangelischen Perikopen werden einander ziemlich gleich sein. *Bei der Bildung des ersten und dritten Evangeliums war auch der Sammelfaktor wirksam.* — *d.* Dazu kommt noch ein vierter. Eigentlich nur eine besondere Abart des ersten, hat er doch selbständige Bedeutung. *Dieser vierte Faktor ist die Apologetik, welche z. B. das Wachstum der Wundererzählungen ins Drastischere, Massivere, Grössere hervorgerufen hat.* Aus den Vielen, welche Jesus bei Mc (3, 10) heilt,

---

[1]) Vgl. was der in der vorhergehenden Anmerkung zitierte Hühn S. 272 sagt: „nach einer Rö 15, 4. 1. Kor 9, 9 f. 10, 6. 11 als Theorie ausgeprägten Auffassung (sind) alttestamentliche Ereignisse und Gebote nicht um der damals lebenden Israeliten, sondern um der Christen willen niedergeschrieben, ja sogar geschehen." [2]) Den Begriff Weissagung darf man dabei nicht pressen. Alles im Alten Testament, auf das sich etwas aus Leben und Lehre Jesu beziehen liess, war „Weissagung".

werden bei Lc (6, 18) stillschweigend, bei Mt (12, 15) ausdrücklich alle. Das Töchterlein des Jairus, welches bei Mc (5, 23) ganz schlimm dran ist, liegt bei Lc (8, 42) im Sterben und ist bei Mt (9, 18) soeben gestorben. Haben wir es in diesen Beispielen mit einem Stoff zu tun, der auf verschiedenen Stufen der Steigerung sich in allen drei Synoptikern findet, so bedeutet oft schon der Stoffzuwachs eine Steigerung. So hat die Auferweckung des Jünglings zu Nain bei Lc (7, 11—17) an Wunderhaftigkeit bei den beiden andern nichts, was ihr gleichkommt. Dafür hat Mt allein die Geschichte vom Stater im Fischmaule (17, 24—27), auch sie eine Geschichte einzig in ihrer Art. Ebenso ist in den beiden andern Synoptikern unerreicht die Szene bei Lc (4,28—30), in der Jesus unversehrt durch die Reihen der zornerfüllten Nazarener, die ihn steinigen wollen, dahinschreitet. Auf die vielfachen Detailspuren dieser Apologetik, welche auf den mannigfachsten Wegen nach ihrem Ziele gestrebt hat, können wir hier nicht eingehen.

10. Überblicken wir nun kurz *das erste Evangelium*. *a*. Die Vorgeschichten bleiben ganz ausser Betracht. 3, 1—17 hat gegenüber Mc zwei Erweiterungen erfahren. Die in 7—10 und 12 hat auch Lc. Also ist 14 f für Mt charakteristisch. Hier liegt ausgesprochen die Absicht vor, ein Problem der Gemeinde zu erledigen. In 4, 1—25 hat Mt Eigenes in 13—16, wo sich der II, 9, b dargestellte Faktor der Evangelienentstehung wirksam zeigt, und in 24, einer breiten Fassung von Dingen, die auch Mc berichtet. In der Bergpredigt, namentlich in den parallellosen Stücken (5, 17. 19—24. 27 f. 33—38. 6, 1—8. 16—19. 7, 6. 15. 17) zeigt sich, dass das Evangelium bereits stark der Tendenz tendenzloser Belehrung dient. An prominenter, prinzipieller Stelle redet Mt von dem für das Reich Gottes geschulten Schriftgelehrten (13, 51 f). Wes Geistes Kind er und sein Christentum sind, zeigt sich da deutlich. Christlicher Rabbinismus, das ist die Signatur der Mt-schriftstellerei. Für die Antithese gegen die jüdischen Schriftgelehrten ist das Wort bezeichnend, nicht minder die Einleitung des sonst mit Lc gemeinschaftlichen 3, 7—10 und das Sonderstück 15, 12 f. Hier wird offenbar, wie die Demarkationslinie des Christentums schärfer hervortritt. Für die Geschichte vom Stater im Fischmaule nennt Wellhausen treffend als terminus a quo den Tod des Petrus, als terminus ad quem der Entstehung die Zerstörung des Tempels. Mt allein von den Evangelien redet schon von der Gemeinde und der Gemeindezucht (18, 15—20); bei ihm wird auch deutlich, dass „eins dieser Kleinen, die [an mich] glauben," (18, 6. 10) nicht auf Kinder, sondern auf unbedeutende, weil

ungelehrte, wohl auch arme, Erwachsene in der Gemeinde geht. Stücke, wie die Parabel vom unbarmherzigen Knechte (18, 23—35) und den Arbeitern im Weinberg (20, 1—15) und von den beiden ungleichen Söhnen (21, 28—31) sind unbezahlbar, andere wie die Parabel vom Manne ohne Hochzeitskleid (22, 11—14) und den zehn Jungfrauen (25, 1—13) überaus wunderlich; bei beiden Gruppen lässt sich nicht sagen, weshalb sie aufgenommen wurden, wenn es nicht eben deshalb geschah, weil sie tradiert wurden. Die Verhältnisse der Gemeinde liegen in Mt allenthalben deutlich zu Grunde. Mit Recht macht Wellhausen darauf aufmerksam, dass es in der Gemeinde, die Mt vor Augen hat, nicht mehr Leute gibt, die Jesus persönlich Liebe erwiesen haben. „Aber persönliche Liebe verlangt er auch nicht, und das ist eben die Pointe: was ihr meinem geringsten Bruder getan habt, das habt ihr mir getan." Die Gemeinde ist schon in Verfolgung. Das beweist 25, 43 „im Gefängnis" (Wellhausen). Umso tröstlicher, wenn sie bei Mt als Jesuswort lesen kann: „alle die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen" (26, 52). Keine Gegenwehr, sondern Ertragen und Harren! war die offizielle Gemeindeparole in dieser drangvollen Zeit. — *b.* Wichtiger als diese Einzelbemerkungen muss eine *Würdigung des Gesammtcharakters* sein. Unleugbar vorhanden und auffällig sind die Widersprüche, Anschauungen verschiedener Kreise und Zeiten, die einander entgegenstehen. P. W. Schmidt hat sie benutzt, um sechs verschiedene Schichten festzustellen.[1]) Das konnte der Verfasser nur dann ohne Ausgleich in sein Werk aufnehmen — natürlich die Möglichkeit späterer Eintragungen, die aber doch eine beschränkte ist, vorbehalten — wenn seine Tätigkeit nicht einmal so sehr im Redigieren, als vielmehr im Kompilieren bestand. Ansätze zu einer einheitlichen Redaktion des Gesamtwerkes liegen vor, so in den „Erfüllungszitaten" und dem Abschluss der fünf grossen Reden, die fast das gesamte Spruchmaterial in sich beschliessen (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1). Aber der Uneinheitlichkeiten sind noch genug. Es genügt der Verweis auf 13, 34: „Dies alles sagte Jesus in Gleichnissen für die Menge, und ohne Gleichnis sagte er ihnen nichts." Dass da eine falsche Geschichtsbetrachtung vorliegt, beweist am besten die einfache Lektüre des Evangeliums. Die Widersprüche und Uneinheitlichkeiten beweisen nun aber, dass dem Verfasser die Hände gebunden waren. Er hatte Quellen vor sich, und zwar Quellen, an denen er nicht viel zu ändern wagte. Andrerseits war es offenbar gar nicht sein Inter-

[1]) Die Geschichte Jesu. Erläutert S. 31 f.

esse, Einheitlichkeit und Einstimmigkeit zu schaffen. Das erste Evangelium ist ein Sammelbecken für allerlei Traditionen. Wo sich leicht und äusserlich ordnen lässt, tut es der Autor. Im übrigen hat er den Mc-faden, an den er sich, soweit möglich, hält. Jedenfalls ist das Ergebnis das, dass redaktionelle Eingriffe des Mt selbst in den Stoff kaum vorgekommen sind. *Ein günstiges oder ungünstiges Präjudiz für die Stoffe, die nur Mt aufbewahrt hat, oder die Form, in der er gemeinsame Stoffe darbietet, hat keine Berechtigung.* Die literarische Instanz darf mit der historischen nicht verquickt werden.[1])

11. Formell viel günstiger präsentiert sich *das dritte Evangelium. a.* In ihm waltet *eine viel kräftigere Redaktion,* die kühn umstellt und Sinn für Effekt mit Sinn für eine gewisse Form verbindet. Nicht umsonst hat das Evangelium eine Einleitung (1, 1—4), nicht ohne gefällige Wirkung ist die Nazarethscene an den Anfang des eigentlichen Evangeliums gestellt (4, 16—30), die beiden Einschaltungen (6, 20—8, 3 und 9, 51—18, 14) sind redaktionelle Massnahmen, die in den Evangelien ihresgleichen nicht haben. Daneben zeigt Lc doch wieder in der Freiheit eine grosse Unfreiheit, oder soll man sagen grosses Ungeschick? wenn er 4, 23 von Ereignissen in Kapernaum redet, von denen kein Leser aus dem dritten Evangelium schon etwas wissen kann. Auch hier Tradition, sogar schriftlich vorliegende

---

[1]) Dass sich in Mt stark partikularistisch und anderseits ausgesprochen universalistisch gefärbte Stücke finden, dass Mt 19, 17 mit Bewusstsein Mc 10, 18 erweicht und harmlos macht, weiss ich sehr wohl. Allein aus der Beschaffenheit der Quellen, soweit sie für uns noch erkennbar sind, und das ist in sehr beschränktem Masse der Fall, geht das nicht hervor. Hier sprechen Gründe anderer Art. Das ist strikte zu beachten. Noch Wellhausen operiert mit der Grösse Q, die, genau besehen, einfach eine grosse Unbekannte ist, viel zu bestimmt und sicher. Er schreibt: „Er (der Unterschied, wie die Quelle bei Mt und Lc sich weit mehr bemerkbar macht, als bei Mc) genügt zum Beweise der Priorität des Markus auch vor Q“ (Einleitung S. 84); „Wie Markus die Priorität für den Erzählungsstoff hat, so hat er sie auch für den Redestoff“ (S. 87). Nicht in eine wesentlich verschiedene Kategorie gehört sein Urteil: „Das Präjudiz versteht sich von selbst, dass wir in dem Sondergut, das sich nur bei Einem Evangelisten findet, die jüngste literarische Schicht zu erkennen haben. Nicht bloss in den Novellen des Lukas, sondern auch in denen des Matthäus. Die dem letztern eigentümlichen Gleichnisse vom Himmelreich scheinen allesamt Variationen des Themas vom Säemann und vom Weinberge zu sein.“ (S. 73). Wellhausen geht offenbar von der Voraussetzung aus, dass das literarisch jüngste Gut immer dubios sei. Ich kann diese Voraussetzung so wenig billigen wie seine Behauptung: „Markus wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus zugleich auch seine Worte“ (86). M. E. ging die Absicht des Markus vielmehr offenbar gerade nicht auf „die ganze Tradition.“

Tradition, die die freie Gestaltung hemmt. — *b.* Ganz auffällig sind nun aber bei Lc *die Novellen.* Sieht man von denen ab, deren Einfügung ins Ganze höchst verwunderlich und ungeschickt ist, wie 7, 40—48 und 10, 29—37, so bleiben doch eine Anzahl solcher, deren Inhalt schwere Anstösse erregt. So das Gleichnis vom ungestüm bittenden Freunde (11, 5—8), das Wort vom Erbschichter mit dem Gleichnis vom reichen Toren (12, 13—21)[1]), dazu das scharfe und grundsätzliche Wort 12, 33 a; dahin gehört auch, wegen der beiden Schlussverse, die Perikope vom Begehren nach Ehrenplätzen (14, 7—14), das Gleichnis vom messianischen Mahl (14, 15—24), in welchem die Guten und Bösen, die Mt (22, 10) hat, zu Armen und Krüppeln (Lc 14, 21) werden, das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (16, 1—9), das Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus (16, 19—25) und das vom gottlosen Richter (18, 1—8). In diesen novellistischen Stücken finden sich mit Vorbehalt und Retouchierung die drei Ideen vertreten, welche P. W. Schmiedel[2]) ebionistisch nennt: a) die Armen werden wegen ihrer Armut gesegnet, die Reichen wegen ihres Reichtums verdammt; b) Wohltätigkeit erwirkt das Heil; c) Gott muss man dringlich und dreist mit Gebeten bestürmen, um erhört zu werden.[3]) Diese Anschauungen zeigen auch sonst im Evangelium ihre Spuren. So vergleiche man 6, 20. 6, 21 a mit ihren Parallelen. Eine Umbiegung des Geistigen, Religiösen ins Soziale, Äusserliche ist unverkennbar. Hier lässt sich ein Einblick in den Werdegang des Evangeliums tun. Jesus selbst war, das darf hier schon vorweg behauptet werden, nicht ebionistisch gesinnt. Es bildete sich also der christliche Ebionitismus erst unter seiner Jüngerschaft. Allein die ebionistischen Stücke des Lc sind bereits ihrer vollen Schärfe entkleidet. Der Ebionitismus ist wieder gedämpft. So liegen also vor der Entstehung des dritten Evangeliums, was diese Ideen angeht, mindestens zwei Phasen mit entschiedenen Wandlungen. — *c. Abschliessend* lässt sich sagen, dass die Faktoren, welche wir oben nannten, die Entstehung auch des dritten Evangeliums begreiflich machen. Dazu kommt dann noch

---

[1]) Dass 13—21 eine Einheit bilden, ist klar. Dann ist aber gerade 15 „hütet euch vor jeglicher Habsucht" die Pointe. Man darf nicht sagen, in 13 f sei von Habsucht nichts zu entdecken. Das stimmt für uns, nicht für Lc. Ihm, bezw. seiner Vorlage ist eben besitzen mit habsüchtig sein gleichbedeutend. [2]) In seinem schon wiederholt erwähnten Aufsatz Gospels, § 110, Ebionitic passages in Lc. [3]) Man muss wohl von Retouche reden, denn mit Recht sagt Wellhausen z. B. „16, 10—13 ist ein Nachtrag, von Lc aus verschiedenen alten Sprüchen zusammengewoben und an diese Stelle gesetzt, um naheliegendem Missverständnis des vorhergehenden Gleichnisses zu wehren" (z. St.). Ebenso ist der Eindruck von 16, 19—25 durch den Zusatz 26—31 paralysiert

an vielleicht mehr Stellen, als wir vermuten können, die Absicht, einer andern mündlich oder schriftlich kursierenden Darstellung als Korrektur in den Weg zu treten. Die Darstellung selbst wird auf Einzelnes der Art noch kommen müssen. — *d.* Ein letztes Problem, das hier gestreift werden muss, ist das, wie man sich das *Nebeneinander der Synoptiker* zu denken hat. Sie sind natürlich zunächst einzeln in die Öffentlichkeit getreten, und es hat die Möglichkeit bestanden, dass das eine das andere verdrängt. Ob sie aber je mehr gewesen ist als eine abstrakte Möglichkeit, ist sehr fraglich. Zwei Momente mussten ihrer Umwandlung in Wirklichkeit entgegenarbeiten. Das Eine ist der Umstand, dass die Verdrängung eines jeden der drei eine Einbusse an Stoff bedeutet hätte. Und gerade das Markusevangelium, wo das weitaus am wenigsten der Fall war, hatte als das älteste am meisten Hausrecht. Das andere Moment ist das Trägheitsmoment, welches aller Religiosität einwohnt. Die Frömmigkeit hasst den Zweifel und den Gegensatz. Sie hasst darum auch die Kritik und liebt nur die sichern Resultate. Sie sah darum die Widersprüche der evangelischen Geschichten nicht, weil sie sie nicht sehen wollte. Schon die Verfasser der Evangelien müssen, am Geiste unserer Zeit gemessen, recht sonderbare, schläfrige, trübe Augen gehabt haben. Sonst hätten sie nicht das alles zusammensehen können, was sie zusammengeschrieben haben. Gutmütiger konnten in der Harmonisierung der Quellen von oft so disharmonischer Art die Redaktoren nicht sein, als sie gewesen sind. Uns zum Glück waren sie so. Die Evangelienkritik müsste ganz verzweifeln, wenn sie einem glatten Texte gegenüberstünde, sei er nun eine Evangelienharmonie im Stile Tatians, sei er einer der Synoptiker in sauber durchredigierter Form, sei er eine Quelle von urwüchsiger Einheitlichkeit der Anlage, Stoffe und Auffassungen. Und auch so noch ist diejenige Evangelienkritik die beste, die Fragezeichen für ungelöste Probleme nicht spart und von allgemeinen Theorien am wenigsten hält. Das Heil der synoptischen Frage liegt im Einzelfall.

Wir verlassen damit das literarische synoptische Problem. Meine Auffassung über die Grundfragen glaube ich deutlich gemacht und, soweit möglich und nötig, auch begründet zu haben. Weiter darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Vom literarischen wende ich mich zum historischen Problem und komme damit der Frage, welche diese Ausführungen lösen sollen, wesentlich näher.

(Fortsetzung folgt.)

Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

(Schluss).

Aber nicht nur zum Zwecke der Abwehr direkter Angriffe pflegt sich der fromme Theologe mit andern religiösen Erscheinungen auseinanderzusetzen. Er tut es auch aus dem begreiflichen Bestreben heraus, die Vorzüge, die hohe Stufe, womöglich die Absolutheit *seiner* Religion zu erweisen durch den Vergleich mit andern. Gelegentlich treiben propagandistische Motive dazu. Weil das Christentum, speziell das protestantische, eine der jüngsten Neuerscheinungen auf religiösem Gebiete ist und weil zugleich die Religionsgeschichte lehrt, wie mannigfach die Zusammenhänge sind, die es mit andern, ältern Typen verbinden, so liegt der Gedanke nahe, seine Überlegenheit durch Aufzeigung der historischen Entwicklung nachzuweisen. Dies geschieht unter Voraussetzung verschiedener Axiome: Was später kommt und sich aus Früherem herausgebildet hat, ist besser, bezw. vollkommener als dieses Frühere. Oder: Die Erscheinung, die im Lauf der Geschichte eine andere zu verdrängen vermag, ist vollkommener, steht höher als die verdrängte. — Über theoretische und über rein religiöse oder sittliche Axiome, die bei solcher religiösen Geschichtsphilosophie verwendet zu werden pflegen, ist bereits früher gesprochen. Was nun die beiden zuletzt angeführten betrifft, so ist klar, dass sie nicht allgemeingültig, sondern lediglich subjektiver Natur sind. Was Protestanten als Fortschritt betrachten, sehen Katholiken als Verderbnis an. Was die Juden als vermessenen und minderwertigen Abfall vom Glauben der Väter taxierten, war den Christen der höchste Gewinn.

Man sagt: Die *Geschichte* entscheide darüber, welche dieser Betrachtungsweisen Recht habe. Man meint damit: der äussere Erfolg entscheide. Aber der kann für die *Höhe der Religion* gar nichts entscheiden, abgesehen davon, dass wir noch nicht am Ende der geschichtlichen Entwicklung stehen. Oder würden wir dem Shintoismus oder Buddhismus die Krone lassen, wenn wir klar und deutlich voraussähen, dass er mit den Völkern des fernen Ostens die Welt erobern werde? Wer wollte sich überhaupt heutzutage durch den *Erfolg* in der grossen und kleinen Geschichte imponieren lassen, angesichts des vielen Edlen, das bereits zugrunde gegangen ist und noch täglich zugrunde geht — mit geschichtlicher Notwendigkeit! — Man wendet ein: Aber *zuletzt,* am Ende der Entwicklung, wird und muss doch das Edle, das Hohe siegen! — Darauf ist zweierlei zu antworten, so schwer

es auch ist, der schönen Hoffnung mit scheinbar kalter Gelassenheit zu begegnen: Erstens *wissen* wir über das Ende der Entwicklung gar nichts. Wir können glauben und hoffen und beten. Aber *argumentieren* mit zukünftigen Dingen, d. h. sie als bereits gewiss voraussetzen — das können wir zwar auch. Aber wir können billigerweise nicht erwarten, dass Jedermann uns zustimmt. Denn unsere Argumente sind nicht für Alle verpflichtend, sie sind aus persönlichen, praktischen Motiven entsprungen und haben darum nur subjektive Gültigkeit. - Und zweitens ist auf diesen Appell an den endlichen Sieg des Höchsten zu antworten: Was ihr das Höchste nennt, ist zunächst nichts anderes als euer eigenes Ideal, das nicht jedermann zu teilen braucht. Euer Gegner wird also auf euere Argumentation einwenden: Gewiss, das Edle, Hohe wird siegen; die Höchste ist aber *mein* Ideal. — Und ihr könnt nichts gegen ihn ausrichten.

Diese Ergebnisse scheinen nun auf den ersten Blick sehr betrübend, und die Mehrzahl der Frommen nicht nur, sondern auch der Theologen unter ihnen, sträuben sich darum dagegen. Es hilft aber alles nichts. Der kühlen und ehrlichen Betrachtung, die keine Tatsachen verheimlicht noch umdeutet und welche die Schranken menschlichen Erkennens beachtet, ergibt sich als Resultat: Die subjektive Theologie, soweit sie in der Auseinandersetzung mit andersartiger Frömmigkeit besteht, kann objektive, allgemeingültige Resultate nur in sehr beschränktem Masse liefern, nämlich nur wo es sich um theoretisches Beiwerk der eigentlichen Frömmigkeit handelt. Überall sind sonst ihre Ergebnisse notwendigerweise individuell-subjektiv, mögen sie auch von einer ganzen Gemeinschaft Gleichgesinnter anerkannt werden. — Ist diese Erkenntnis betrübend? Für mich ist sie es nicht, aus zwei Gründen. Erstens nimmt in den meisten Religionen das, was ich oben „theoretisches Beiwerk" nannte, einen grossen Raum ein. Religiös inspirierte, aber dennoch in theoretischer Form auftretende Vorstellungen und Gedankenreihen, Bilder und Dogmen bieten der Theologie Angriffspunkte in Fülle für eine nutzbringende und dankbare apologetische und polemische Aufgabe. Der Kampf gegen inadäquate, innerlich unwahre oder doch unvollkommene Ausdrucksweise religiöser Wahrheiten kann mit objektiven Waffen geführt und auf allgemein gültige Weise entschieden werden. Und er ist verdienstvoll; denn solche Ausdrucksweisen beeinflussen in einem Religionstypus, der wesentlich von Autorität und Tradition lebt, die Frömmigkeit selber viel mehr als gut ist — wie jeder weiss.

Zweitens — und das spielt für mich noch eine weit grös-

sere Rolle — ist die nur subjektive Gültigkeit der Apologie, wo sie sich auf religiöse und ethische Dinge bezieht, also auf das Innere der Frömmigkeit — diese *subjektive* Wahrheit ist keineswegs eine Nicht-Wahrheit oder auch nur eine minderwertige Wahrheit zweiten Ranges. Für andere Menschen allerdings ist sie das. Aber was gehen mich andere Menschen an, wo es sich um das Innerste meiner Persönlichkeit handelt? Was können sie dazu tun oder davon nehmen mit ihren Ansichten und Überzeugungen? Ich habe die meine und habe Recht, so lange mir nicht mit zwingenden Gründen das Gegenteil bewiesen werden kann. Zwingende Gründe gibt es aber nur auf theoretischem Gebiet; sie rekrutieren sich aus sinnenfälligen Tatsachen und logischen Schlüssen. Wenn nun meine subjektive Überzeugung keiner Tatsache noch einer logischen Folge aus Tatsachen widerspricht, so ist sie von Andern unantastbar. Sie steht dann in diesem Sinne *über* den allgemein gültigen Dingen und damit über dem Gebiet des Diskutierbaren. Praktisches Erleben, Gemütsleben, kann nicht angetastet bezw. wegdisputiert werden. Aufgabe der subjektiven Theologie als Apologie ist es eben darum, einmal zu zeigen, dass die theoretischen Elemente meiner Frömmigkeit nicht widersinnig sind, und sodann zu „begründen“ d. h. von meinem Standpunkt und meinem Charakter aus verständlich zu machen, *warum* der praktische Kern meiner Religion für mich *wahr* ist. Ich werde gleichzeitig, von eben demselben subjektiven Standpunkt aus, darlegen, warum ich diese und *keine andere* Religion habe, d. h. ich werde die Vorzüglichkeit meiner Religion vor andern zu zeigen versuchen — alles mit vollem Bewusstsein davon, dass ich *meine* Wahrheit und nicht eine allgemeine Wahrheit damit vertrete.

Für mich selber aber hat meine Wahrheit den Wert einer allgemein anerkannten Wahrheit und kann ihn haben, weil in praktischen Dingen die Menge der Zustimmenden nichts ausmacht. Mir ist Boticellis „Geburt der Venus“ schön, ja eines der herrlichsten Werke menschlicher Kunst, und wenn sämtliche Nachbarn durch die naive Darstellung zum eigentlich Schönen gar nicht durchdringen können. Wenn ich nun zu diesen Nachbarn sage: „Dies Bild ist schön“, so werden sie dem Urteil nicht zustimmen. Aber ist mir das Bild darum weniger wert? Steigt nicht eher noch meine Verehrung für dasselbe? Ist es weniger wahr: „Das Bild ist schön“, weil es „nur subjektiv“ wahr ist? —

So ist es, mutatis mutandis, auch mit religiösen, überhaupt mit praktischen Wahrheiten. Meine fromme Verehrung und ihr

Gegenstand ist nicht weniger wahr, wenn ich keinen Genossen in dieser Verehrung finde. Ein religiöses Gut kann die Welt nicht geben und nicht nehmen. Und doch kann es der Stern meines Lebens sein. Wer nicht für seine subjektive Wahrheit, d. h. seine praktische Überzeugung, zum Märtyrer werden kann, der *hat* keine solche Überzeugung. Zum Märtyrer kann man aber nur für etwas werden, das an Wert selbst das Leben übertrifft. Nun urteile jeder, ob subjektive Wahrheiten, die weder bewiesen noch allgemein zugänglich gemacht werden können — ob sie minderwertige Wahrheiten seien. — Für „die Welt" vielleicht wohl, für den einzelnen Menschen niemals. Und es fragt sich überhaupt, was zuerst kommt, Persönlichkeit oder Welt, wo es sich um „Wahrheit" handelt. Ich füge eine Behauptung ohne Beweis hier an; wer mich versteht, braucht keinen Beweis. Subjektive Wahrheit ist nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte die erste und wertvollste.

Damit kann ich das Kapitel über die Aufgaben der Theologie füglich schliessen, obschon es nur eine Skizze darstellt. Es soll ja keine enzyklopädische Vorlesung sein, sondern lediglich die notwendige Vorarbeit für die Beantwortung der Frage: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Diese Beantwortung soll dem folgenden Kapitel überlassen sein.

IV. Theologie und Wissenschaft.

Wer den Darlegungen über den Gegenstand und die Aufgaben der Theologie gefolgt ist, dem wird die Antwort auf unsere Frage bereits klar geworden sein. In der Tat habe ich im fernern weiter nichts zu tun als das Fazit aus den vorigen Kapiteln zu ziehen, und dies soll in möglichster Kürze geschehen. Ich erinnere zunächst an die Kriterien der Wissenschaft, wie sie am Anfang erörtert worden sind. Man kann diese Kriterien folgendermassen zusammenfassen: Die Wissenschaft geht aus von objektiven, der sinnlichen Erfahrung zugänglichen Tatsachen; ihre Hauptaufgabe besteht, neben der Erforschung dieses Materials, in der logisch-theoretischen, d. h. allgemein gültigen Verknüpfung der Tatsachen. Der Schwerpunkt liegt auf der Allgemeingültigkeit, m. a. W. auf der Beweisbarkeit gegenüber jedem normal veranlagten Menschen.

Wie stellt sich zu diesen Kriterien die Theologie? Wir vergegenwärtigen uns unter diesem Gesichtspunkt nacheinander noch einmal das Wesen der objektiven und der subjektiven Theo-

logie. Die erstere geht aus von den religiösen Tatsachen, das heisst von dem psychisch-religiösen Erleben bei andern Individuen, abgesehen von der Persönlichkeit des Forschers und seiner subjektiven Stellungnahme. Diese Tatsachen tragen durchaus objektiven, allgemeingültigen Charakter. Jeder kann sie konstatieren, wenn er will. In der Wahl des Tatsachenmaterials zeigt sich somit die objektive Theologie als eine reine Wissenschaft. — Nicht minder in der Bearbeitung dieser Tatsachen. Denn was will sie anderes, als die Beziehungen und die Gesetze, die Entstehungs- und Existenzbedingungen, kurz die kausal-logischen Verhältnisse unter den Tatsachen eruieren? Objektive Theologie, die ihrer Aufgabe treu bleibt, ist reine Wissenschaft. Sie kann aber, wie jede Wissenschaft, getrübt und verunstaltet werden durch Verstösse gegen die objektive Behandlung ihres Materials, wie sie früher angedeutet worden sind (vgl. Seite 15).

Es sind am Anfang dieser Untersuchung Psychologie und Naturkunde die Grundwissenschaften, Geschichtswissenschaft die Durchdringung der beiden genannt worden. Wie stellt sich zu diesen Wissenschaften die objektive Theologie? Dem Stoffe nach sollte man sie als Spezialgebiet der Psychologie auffassen. Andrerseits gleicht sie in ihrer Behandlungsweise des Stoffes der Historie. Es gibt in der Tat eine mehr religions-*psychologische* und eine mehr religions*historische* Seite in der objektiven Theologie, je nachdem das Gewicht der Forschung mehr auf die psychischen Bedingungen und Beziehungen oder aber mehr auf die historische Entwicklung der religiösen Erscheinungen fällt.

Nicht so einfach gestaltet sich das Verhältnis der *subjektiven* Theologie zur Wissenschaft. Vor allem ist zu trennen zwischen dem rein darstellenden („dogmatischen") und dem vergleichenden („apologetischen") Teile derselben. Die Dogmatik, welche nichts anderes begehrt als das eigene religiöse Leben, in Sätze gefasst, systematisch darzustellen, scheint nach Gegenstand und Behandlungsweise reine Psychologie und als solche ein Glied der Wissenschaft. Freilich ist eines dabei nicht zu vergessen: Die Psychologen sind mit Recht aller Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung gegenüber etwas misstrauisch. Stecken sie doch voller Fehlerquellen! Die wissenschaftliche Psychologie verlässt sich darum in keinem Falle rein auf Selbstbeobachtung, eben weil diese nicht volle Gewähr für die objektive Richtigkeit ihrer Resultate bietet. Somit wird in praxi die dogmatische Theologie für sich allein nicht den vollen wissenschaftlichen Wert eines Zweiges der Psychologie beanspruchen können. Sie nimmt demnach eine eigentümliche Mittelstellung

ein: Dem Prinzip nach (Beschreibung psychischer Tatsachen) psychologischer Natur, kann sie doch nicht für eine volle und exakte Wissenschaft angesehen werden, eben weil sie nur auf Selbstbeobachtung ruht und weil darum ihre Objektivität nicht genügend gesichert erscheint. Es ist ja fast unmöglich, sich selber sozusagen unter objektivem Gesichtswinkel zu betrachten, d. h. so, wie ein anderer uns betrachten würde, könnte er unser Seelenleben direkt und ohne physiologische Vermittlung wahrnehmen. Und kontrolliert kann ja die Selbstbeobachtung nur in seltenen Fällen werden, ich meine auf dem Gebiete der Dogmatik. Vor mir liegt mein religiöses Leben da ohne Vermittlung sinnlich-physiologischer Zeichen; der Aussenstehende dagegen hat dazu nur mittels dieser Symbole Zutritt. Niemand wird behaupten wollen, dass äussere Zeichen gerade in religiösen Dingen mit Sicherheit auf den psychischen Tatbestand schliessen lassen. Wer anderer Ansicht ist, lese den „Heiligen" von C. F. Meyer!

Kann die *besonnene* Dogmatik — was ich darunter verstehe, ist bereits mehrmals angedeutet — noch als halbe Wissenschaft gelten, so steht nun die *apologetische* Seite der subjektiven Theologie geradezu im Widerspruch mit den wissenschaftlichen Prinzipien. Denn sie fusst weder auf objektiv gültigen Tatsachen, noch verknüpft sie diese Tatsachen nach theoretisch-allgemeingültigen Regeln. Es kommt ihr ja nicht nur auf die *Existenz* bezw. die Darstellung religiös-psychischen Lebens an, wie der Dogmatik, sondern ihr liegt die Verteidigung des *Inhaltes,* ihr liegt die „Wahrheit" des persönlichen religiösen Lebens am Herzen. Nicht dass und wie er fühlt und glaubt, schildert uns der Apologet, sondern dass sein Gefühl auf realer Basis ruhe und der Inhalt seines Glaubens lautere, felsenfeste Wahrheit sei, das will er uns klar machen. — Nun sind Gefühle überhaupt als solche niemals Gegenstand der Wissenschaft, weil sie nicht zum Bestande der allgemeinen oder allgemein-gleichen Erfahrung gehören. Und ebensowenig beschäftigt sich die Wissenschaft, die auf Objektivität Anspruch macht, jemals mit dem *Inhalt* von Vorstellungen, sofern dieser Inhalt nicht Allgemeingut werden kann, d. h. sofern er der sinnlichen Erfahrung nicht zugänglich ist. Religiöse Vorstellungen erfüllen aber diese letztere Bedingung der allgemeinen Erfahrbarkeit nicht, sonst — wären sie nicht religiös, d. h. sie würden ihre Entstehung nicht einem Impuls des religiösen Gefühls verdanken. — Es ist also völlig klar: Die Tatsachen, um die es der apologetischen Theologie zu tun ist, sind nicht wissenschaftlich gültige Tatsachen.

Ebensowenig sind aber die *Gesichtspunkte* wissenschaftlich,

nach denen nun die subjektiv-religiösen Tatsachen verknüpft und mit andern verglichen werden. Denn diese Gesichtspunkte sind nicht rein theoretischer, sondern fast durchwegs rein *praktischer* Natur. Der Apologet fragt nicht zuerst und ausschliesslich nach kausalen Beziehungen, sondern ihm ist es um *Werte* zu tun. Mag er sein religiöses Erleben dem eigenen übrigen Seelenzustand gegenüberhalten oder es mit fremden Überzeugungen vergleichen: immer knüpft sich sein Urteil an subjektive Werte. Was mehr Wert zu haben scheint, das bekommt den Vorzug. Eine andere Betrachtungsweise ist, wo es sich um individuell-subjektive Güter handelt, gar nicht möglich. Werturteile aber sind, mögen sie nun mehr ästhetisch oder mehr etisch oder noch anders gefärbt sein, niemals theoretisch-allgemeingültig, sondern stets praktisch und individuell.

Wenn nun die Unwissenschaftlichkeit *jeder* apologetischen Theologie erkannt ist, so erheben sich sofort zwei Fragen, die übrigens miteinander im Zusammenhang stehen:

1. Wenn Apologie keine Wissenschaft ist, zu welchem umfassenderen geistigen Arbeitsgebiet ist sie dann zu zählen?

2. Fällen wir mit unserer Erkenntnis nicht ein geringschätziges oder gar das Todes-Urteil über den apologetischen Zweig der Theologie?

Diese Fragen sollen in aller Kürze noch beantwortet werden. Der Apologie kommt in jedem Falle noch die Aufgabe zu, praktisch-subjektive Überzeugungen mit andern Erkenntniszweigen zum Zweck der Auseinandersetzung zusammenzuhalten. Die Frage lautet dabei immer: Ist meine subjektive Überzeugung *wahr*, d. h. ist sie berechtigt? Jede solche Auseinandersetzung ist demnach ein Suchen nach der Wahrheit. Freilich nicht nach *allgemeingültiger* Wahrheit; das letztere ist Aufgabe der Wissenschaft. Sondern nach persönlich-subjektiver Wahrheit. Lautet die Frage aller Wissenschaft: „Was ist für jeden Menschen wahr? Was ist wahr, abgesehen von individuellen Differenzen oder persönlichen Neigungen des Gemütes?“ — so fragt dagegen die Apologie: „Ist meine persönliche Überzeugung wahr, für mich wahr? Kann ich angesichts der Wissenschaft und angesichts widersprechender Ansichten mit gutem Gewissen daran festhalten?“

Apologie sucht nach *subjektiver* Wahrheit. Diese steht keineswegs im Widerspruch mit der objektiven. Jede Apologie, welche sich in *Gegensatz* zur Wissenschaft setzt, richtet sich dadurch selber. Was allgemein gültig ist und der menschlichen Natur gemäss so sein *muss*, das gilt ja auch für mich, sofern ich die Augen offen halte. Wollte ich also etwas verteidigen,

dessen Gegenteil die exakte Wissenschaft erweist, so würde ich damit zwei Wahrheiten in mir selber tragen, müsste also entweder leichtsinnig oder unehrlich sein. — Wenn subjektive Wahrheit in keinem Widerspruch zur objektiven stehen darf, wie verhält sie sich dann zu dieser? Nun, es gibt doch Fragen und Gebiete, in denen die Wissenschaft nichts zu suchen hat, weil in ihnen objektive Wahrheit, allgemeine Anerkennung, unmöglich ist. Gerade der Inhalt des religiösen Gefühls und der Kern religiöser Überzeugungen gehört zu diesen Gebieten. Sie liegen jenseits von wahr und falsch im wissenschaftlich-objektiven Sinne — sofern sie sich von theoretischen Beimischungen diskutabler Natur fernhalten. Auf diesen Gebieten sind nur *persönliche* Überzeugungen möglich. Diese stehen somit neben, oder wenn man will *über* den wissenschaftlichen; sie sind nicht diskutierbar. Persönliche Überzeugungen auf verschiedenen Gebieten (religiöse, ethische, ästhetische) können unter einander in wirklichem oder scheinbarem, mit wissenschaftlichen Erkenntnissen wenigstens in scheinbarem Widerspruche stehen. Diese Widersprüche erträgt nicht jedermann. Wir suchen nach Ausgleich oder Vermittlung; wo diese nicht möglich ist, muss die eine oder andere Anschauung sich solange umgestalten, bis sie mit den übrigen ein harmonisches Ganzes bildet. Dieser Vorgang spielt sich oft unter heftigen innern Kämpfen ab. Er kommt nicht immer zum Abschluss. Zwiespältige Naturen sind unter den tiefangelegten häufiger als harmonische.

Das Suchen und Ringen nach innerer Harmonie, nach Versöhnung der Gegensätze des theoretischen und des praktischen Ich — es ist eben das Suchen nach *subjektiver* Wahrheit, nach Friede, nach „Weisheit", d. h. innerer Abklärung. Es ist das, was von jeher *„philosophieren"* hiess. Oder was heisst Philosophie anderes als „Streben nach subjektiver Wahrheit"? Wissenschaft sucht objektive, Philosophie sucht daneben oder darüber, niemals aber im Gegensatz zu ihr, subjektive Wahrheit. — Und die apologetische Tätigkeit des Theologen ist eine philosophische, sobald er seine Aufgabe rein erfasst. Sie besteht in dem Nachweis des Existenzrechts seiner subjektiven religiösen Überzeugung, also in dem Nachweis, dass sie subjektive *Wahrheit* sei, dass sie mit keiner objektivgültigen Anschauung im Widerspruch stehe, noch mit einer anderen subjektiven Überzeugung des Apologeten selber.

Es ist nach dem Gesagten wohl kaum nötig, noch viele Worte über den *Wert* des Philosophierens oder der Apologie zu verlieren. Soviel dürfte klar sein, dass nicht Geringschätzung

aus dem Urteil spricht: „Apologie ist nicht Wissenschaft, sowenig wie das ganze Gebiet der Philosophie.“ Dieses Urteil, obwohl es rein aus der sachlichen Erwägung folgt, schliesst vielmehr in meinen Augen die höchste Anerkennung ein. Denn so hoch der ganze Mensch über seinem Verstande und seinen Sinnen steht, so hoch steht Philosophie über der Wissenschaft, mögen auch gegenwärtig die Ansprüche der letztern noch so übertrieben und ihre Überschätzung noch so sehr ein allgemeines Vorurteil sein.

Ich bin am Ende meiner Untersuchung angelangt. Unsere Titelfrage lässt keine knappe einheitliche Antwort zu. Man muss vielmehr sagen: „Ja und nein“. Denn was wir Theologie nennen, das ist, auch wenn man die praktische von der Betrachtung ausschliesst, ein komplizierter Organismus. Wenn die Erkenntnis ihres Wesens durch die vorliegende Arbeit gefördert worden ist, so ist ihr Zweck erfüllt. Das ist ja der eigentliche Wert aller ernsten Fragestellung, dass sie uns nötigt, ihren Gegenstand einer gründlichen Durchforschung zu unterziehen.

Kirchliche Zustände

(besonders im Kanton Bern)

am Eingang des XIX. und an der Schwelle des XX. Jahrhunderts.[1])

Von Pfr. *Roth* in Eriswil.

Grossvater, Vater und Sohn Bitzius, drei Predigten aus den Jahren 1800, 1840 und 1875[2]) hat Herr Prof. Joss in Bern, früher Pfr. in Herzogenbuchsee, ein kleines Schriftchen betitelt, in welchem er die obgenannten bewährten Diener der Berner-Kirche dem Publikum wieder in Erinnerung rief. „Es lag ihm nicht sowohl daran, zu zeigen, wie diese 3 nächstverwandten Männer in sehr

[1]) Obige Studie lag in ihrem 1. Teil schon 1904 fertig vor, die grössere 2. Hälfte 1905; die Rücksicht auf schon vorhandene oder aus irgend einem Grund an bestimmte Frist gebundene Artikel verursachte wider Willen die Verspätung des Abdruckes. Dieselbe wird sich in den Literaturnachweisen etc. leider bemerkbar machen, indem die neuesten Ereignisse und Publikationen nicht mehr nachgetragen sind. Dafür bieten wir die ganze Arbeit ungetrennt in *einem* Heft, unter abermaliger beträchtlicher Überschreitung des bisherigen Umfangs der Quartalhefte. *Red. u. Verlag.*

[2]) Bern, K. J. Wyss, 1898.

verschiedener Zeitlage zu ihren Gemeinden gesprochen haben, als vielmehr die Eigentümlichkeit eines jeden zur Geltung kommen zu lassen; dabei aber trat die Tatsache hervor, dass die gleiche, männliche, altbernische Kraft und Tapferkeit aus allen drei Predigten spricht."

Wenn in letztern Worten in treffender Weise der Charakter derjenigen gekennzeichnet ist, denen durch Herausgabe der religiösen Reden ein kleines Denkmal gesetzt wurde, so fragt es sich, ob sie nicht mehr oder weniger für die Art der Wirksamkeit bernischer Prediger massgebend seien und ob nicht im Allgemeinen Bestrebung und Tätigkeit, aber auch das Tragen und Dulden unverzagter Kirchenmänner das nämliche Gepräge aufweise? Dies bezieht sich namentlich auf den Grossvater Bitzius; er war denn doch nicht der einzige, welcher zur Zeit des Übergangs und nachher in einer Strömung sich aufrecht zu erhalten suchte, wo die „Lehrfreiheit öffentlicher Religionslehrer gefährdet" erschien. Im Gegenteil muss es anerkannt werden, dass die bezeichnete Periode der Geistlichkeit viele Prüfungen brachte. Die Art und Weise, wie sie ertragen wurden, muss unserm Geschlechte, das man oft leidensscheu nennt, zur Aufrichtung dienen, es zur Standhaftigkeit ermuntern. Auch unsere Tage bringen der Kirche ihre Schwierigkeiten, wenn es auch nicht gerade die sind, mit welchen Grossvater und Vater Bitzius zu ringen hatten. Dies besonders in neuerer Zeit, wo der Kirche aus dem philosophischen Lager Feinde zu erwachsen scheinen, die das jüngere Geschlecht in ihre Netze zu ziehen suchen. Möchte nur der „prophetische Idealismus", den jene Männer gleichsam typisch vertraten, stets wiederkehren! Gewiss waren viele Träger des kirchlichen Amtes nicht vom gleichen Mute beseelt wie die genannten hervorragenden Vertreter; andere aber sympathisierten mit ihnen und halfen ihren Kollegen erfolgreich den Spruch als Devise hochhalten: Sursum corda! wobei freilich spätere, wenn auch nicht bleibend reaktionäre Tendenzen gleichwohl auftraten. Wollen wir dies klarer erkennen und nützen, müssen wir uns: I. die Lage an der vorletzten Jahrhundertswende genauer vorstellen und dann auch die Handlungsweise der reform. Prediger daran messen, um II. die in der Folgezeit daraus entspringenden Wirkungen zu beurteilen; worauf wir III. für unsere Tage nach Massgabe der entgegenstehenden Zeit- und Geistesrichtungen sich ergebende Schlüsse zu ziehen suchen.

I.

Schwerlich dürfte jemand in der Zeit der Helvetik die Sachlage deutlicher überschaut, aber auch das herrschende Elend tiefer

beklagt haben, als zwei bekannte Volksmänner, nämlich Hans Konrad Escher von der Linth und Pfarrer Rengger von Baden.[1]) Dass ihre Urteile uns erhalten sind, verdanken wir der Biographie des Erstern, bearbeitet von J. H. Meyer (Zürich bei Fr. Schulthess, 1862). Aus der für betr. Periode sehr interessanten Darstellung entheben wir für unsern Zweck nur kurze Bemerkungen. „Welche Schuld," sagte er, „ruht auf uns, wenn wir ruhig zusehen, wie unser Volk nicht durch die notwendigen Übel des Kriegs, sondern durch verbündete Armeen, die dasselbe schützen sollten, ins Elend gestürzt wird, und was gewinnt die Freiheit, wenn wir Helvetien nicht gegen die unerschwinglichen Erpressungen und scheusslichen Ausschweifungen schützen können, die man wohl von barbarischen und ungesitteten, nicht aber von Menschen erwarten sollte, die sich selbst unsere Freunde nennen und mit ihrer Kultur prahlen." (J. H. Meier, Biographien S. 233.) Und Pfarrer Rengger von Baden liess sich in einem Briefe an Escher noch viel kläglicher vernehmen, indem er gerade die damaligen Regenten, zu welchen Escher als Mitglied und Vorsitzender des Grossen Rates gehört hatte, anschuldigte. „Solange das Vaterland nicht in augenscheinlicher Gefahr war, hörte man täglich von eurer Rednerbühne schwülstige Phrasen, tönendes Erz und klingende Schellen. Jetzt, da ihr wie arme Tröpfe behandelt werdet, da ein Teil des Landes eure Versammlungen brandmarkt, in denen man am hellen Tage mit Diogenes Laternen keinen Mann von Charakter zu finden vermöchte, jetzt, in diesen Tagen seid ihr wie furchtsame Buben ohne Geist und Herz. Seht, wie täglich der Landmann gequält, seines Brotes, seiner Habe, des für die Kleider der Kinder bestimmten Zwillichs, seiner Gerätschaften, seines Küchengeschirrs beraubt wird. Seht, wie man ihm seine Ochsen oder die Wagen stiehlt, ihn mit Worten und Waffen misshandelt, seine Äcker und Wiesen verheert, sein Weib und seine Töchter unmenschlich misshandelt." Die Vorwürfe Pfarrer Renggers gegen die Machthaber in der Zeit der Helvetik konnten selbstverständlich nicht dem Adressaten Escher gelten, der, wie oben zitierte Klage desselben dartut, schwer genug darunter litt, dass die Regierungsgeschäfte den Bedürfnissen des Volkes so wenig Rechnung tragen konnten, dank dem unheilvollen Drucke und der Übermacht der Franzosen. Es geht daraus nur

[1]) Wer die Auffassung vom Gesichtspunkte der christlichen Gemeindepredigt aus kennen lernen will, lese die musterhaften 13 Predigten betitelt: „Über christlichweise Beherzigung und Benutzung gefahrvoller Zeiläufte", welche Antistes Joh. Jakob Hess vom 21. Januar 1798 bis 13. Mai 1798 hielt. Band I. Erschienen zu Winterthur in der Steinerschen Buchhandlung 1799. (Vgl. auch Hess, Joh. Jak. in Herzogs Realencycl. II 6, S. 69; III 7, S. 793.)

hervor, dass das Jahrhundert unter den allertrübsten Auspizien für die Eidgenossen eingeläutet wurde. — Wo aber die allgemeine Lage eine so jämmerliche ist, hat die Kirche am allerwenigsten sich guter Zeiten zu rühmen,[1]) denn die Charakterlosigkeit sucht zu allererst durch Verhöhnung ihrer Bestrebungen sich Gewicht zu verschaffen und, womöglich auf ihren Trümmern einen hochmütigen Bau aufzurichten. Dass dieser Zustand in der Tat eintrat, zeichnet Dr. Blösch in seiner Kirchengeschichte mit lakonischer Kürze in folgenden Worten: „Den Freunden der alten kirchlichen Einrichtungen blieb nichts als die Klage über die eingerissene Verwüstung, den Anhängern der neuen Prinzipien nichts als das Entsetzen über das Zusammenfallen ihrer schönsten Ideale.“ Dass diese Auffassung der damaligen kirchlichen Lage sich aufdrängte, hatte seinen Grund in dem offenkundigen Religions- und Sittenverfall.[2]) Die Aufhebung der in der damaligen Ordnung unmöglich gewordenen Sittengerichte brachte Freiheit für die, welche ihren Gelüsten den Zügel schiessen lassen wollten. „Unzuchtsvergehen wurden nicht mehr gerügt . . . was bisher gelobt worden war, wurde getadelt; was verpönt war, gerühmt.“ Die tonangebenden Führer „waren klug genug“, um mit einer gewissen Reserve von religiösen Angelegenheiten zu handeln; anders wars in den untern Schichten der Bevölkerung. Schamlose Religionsspöttereien, demonstrative Verunehrungen der Kirchen, höhnische Missachtung[3]) des „Bürger Pfarrers“ galten als Beweise des eifrigsten Freisinns“ (Blösch S. 166). Das Volk war gewohnt, dass die Regierung als summus episcopus Ordnung schaffte, der Kirche Halt und Rücken bot; daher die scharfe Aufsicht über die Sitte und Glaube von Seite der „Ehrbarkeit“ oder der Chorgerichte

---

[1]) Auf Grund der Verfassung der helvetischen Republik vom 12. April 1798, wo der Kirchenartikel 6 die gänzliche Unterordnung der Kirche unter den Staat festsetzte, liess sich die Sachlage zum Voraus erklären. Finsler in seiner „Kirchlichen Statistik“ 1854 S. 12 bemerkt: „Die Kirchenverfassungen waren in dieser Zeit suspendiert, die Regierungsstatthalter jedes Kantons übten auch das Kirchenregiment.“ [2]) Antister Hess in der Einleitung zum erwähnten I. Band 1799: p. IV: „Durch förmliche Nichtanerkennung des öffentlichen Ansehens *aller* Übungen, Anstalten und Feierlichkeiten der Gottesverehrung“ . . . p. V: „dass sie (die Konstitution) den Religionslehrer vom Genuss bürgerlicher Rechte ausschloss . . . des sittenverderblichen Missbrauchs einer missverstandenen *Freiheit und Gleichheit*, der bei soviel sophistischer Missdeutung unvermeidlich war und sich in tausend Fällen das erlaubte, was Religion und Sittlichkeit geradehin verbietet“ [3]) Die Pfarrer waren vom Wahlrecht sogar in den Urversammlungen ausgeschlossen und entbehrten somit der politischen Gleichheit (s. Finsler a. a. O. S. 22) Vgl. über diesen Punkt auch Finsler, die Zürcherische Kirche zur Zeit der helvetischen Republik, Zürcher Taschenbuch von 1850.

(Ehegaumer), in welchen häufig der Landvogt den Vorsitz führte. Jetzt war auf einmal jede Kompetenz diesen kirchlich-staatlichen Gewalten entzogen und damit schien die Kirche[1]) nicht nur Rechte und Aufgaben, sondern ihre eigene Bedeutung verloren zu haben. Selbstverständlich finden sich daher in den Protokollen nur sporadische Eintragungen über chorgerichtliche Fälle, diese unter Rubrik irgend eines Gerichtsspruchs; die meisten Manuale werden, wie dasjenige, das dem Schreiber dies in der Hand liegt, nur Kopien enthalten, herrührend vom „Bezirksgericht", „Distriktsgericht", von der „Municipalität." Durch freundliche Übermittlung des „Bürgers Municipalen", wie es wörtlich heisst, erhielt der Bürger Pfarrer in betreff etwa eines „Paternitätsfalles" Kenntnis und trug in angestammter Gewissenhaftigkeit denselben in sein Buch abschriftlich ein, ohne natürlich nach seiner Stellung hiezu veranlasst zu sein. Von 1799—1803 gibt es in den Manualen, deren Führung früher eine so konsequente und oft recht weitschweifige war, nur zusammenhanglose Schreibereien.[2]) Es finden sich wohl auch sehr selten Aufzeichnungen einer kirchlichen Behörde über Verhandlungen betr. Verwaltungen oder Reparaturen an Gebäuden, wie man immerhin noch solche voraussetzen könnte. Was wunders, dass dann später (sogar nach 1810) der „Oberamtmann" in den Fall kommen konnte, die rückständigen Kirchenrechnungen einzufordern, um in das Chaos, das darin herrschen mochte, Ordnung zu bringen und für Ausstände Deckung zu verlangen. (Ein vorliegendes Rechnungsexcerptenbuch gibt hierüber charakteristische Aufschlüsse, desgleichen eine weitschichtige Handschrift eines Oberamtmanns (Mutach) aus dem Jahre 1807.)

War, wie betont, die persönliche Stellung der Geistlichen nicht minder als die öffentliche eine höchst prekäre zu nennen, so trat „alle geheime Erbitterung, . . . aller Religionshass, der sich früher nicht hatte ans Licht wagen dürfen, ungescheut hervor und machte sich breit.[3]) Von Strafe wegen Beleidigung des Pfarrers

---

[1]) Die „Kirche" existiert auch dem Namen nach nicht, sondern Sekten und Religionsgemeinschaften.

[2]) In Betreff der chorgerichtlichen „Sachen" wird im Manual der Gemeinde Eriswyl im Jahre 1802 mit Namensunterschrift des Pfarrers bemerkt. „dass infolge verschiedener Verfügungen, weder vor dem Pfarrer noch vor der Munizipalität, soviel demselben in Wissen, ist verhandelt worden, so dass bis auf eine neue Verordnung *ein vollkommener Stillstand in diesen Sachen* ist."

[3]) Die Polizei musste sich Lehren und Pflichten, die gepredigt wurden, schriftlich vorlegen lassen. (Finsler, p. 12). Hess, Einl. VII: „selbst nachdem die Denkart gewisser Personen, in deren Händen nun die Gewalt lag, dem freiern Lehrvortrag immer ungünstiger und gefährlicher wurde" . . . Verfasser erhielt Verweise p. XVIII.

konnte nicht mehr die Rede sein“ (Blösch 166 und 167). „Kaum darf man von Christentum reden; das ist abscheulich,“ sagt Joh. von Müller (Biogr. v. Meier p. 197). Ganz besonders waren die Pfarreinkünfte geschmälert. Sie bestanden grossenteils in Zehnten, Bodenzinsen, Primizen und Sporteln. Aufhebung der Zehntpflicht war eine der ersten gesetzgeberischen Massregeln der helvetischen Regierung. Zwar fehlte es nicht an abwehrenden Stimmen.[1]) Wohl die mächtigste war diejenige Eschers von der Linth; „er verlangte im Grossen Rate, dass diese Leistungen so lange fortdauerten, bis gesetzliche Bestimmungen darüber erlassen wären.“ Aber man behauptete, der Zehnten sei keine Schuld, sondern eine Abgabe und die unentgeldliche Aufhebung desselben eine Pflicht der Behörden gegen das Volk. Ähnlich dachte man über die Grundzinse und nannte diejenigen, welche vorsichtig handeln und gerecht sein wollten, Aristokraten, „die zu ihren Köpfen Sorge tragen müssen.“ — „Im Rate sassen viele Landbesitzer, welche um jeden Preis die Last der Zehnten und Grundzinse abschütteln wollten.“ (Biogr. Eschers von der Linth bei Meier S. 127.) Daher musste diese öffentliche Einnahmequelle versiegen.[2]) Die Folgen, welche diese Tatsache für die Geistlichkeit hatte, sind bekannt. vgl. Blösch II S. 167.

Man hätte nun denken können, unter so misslichen Verhältnissen sei der Geistlichkeit ein Schreck in die Glieder gefahren; sie hätte sich einem Dienste freiwillig entzogen, der so wenig Aussichten bot. Der oberflächliche Einblick in den „Neuen Schreibkalender auf das Jahr Christi 1802“, „nebst Verzeichnis der helvetischen Regierung, der Obrigkeiten, richterlichen Behörden und Pfarrer, im Kanton Bern und Aargau“ (Bern, bei Ludw. Albr. Haller, an der Inselgass), welcher uns gerade zufällig zur Hand liegt, belehrt eines andern. Denn er beweist, dass recht alte Pfarrer auf ihrem Posten treulich aushielten. So der 1747 ins Predigtamt gelangte Jak. Gerwer, „alt Dekan der Ehrw. Class zu Nydau“, dorthin gewählt 1765; sodann Daniel Hunziker, alt Dekan,

---

[1]) Joh. K. Lavaters Schriften. Bd. I, S. 256. An die Bürger Direktoren: „C. Wofern Ihr nicht dafür sorget, dass entweder die Zehnden-Aufhebung (dieser himmelschreiende Kirchen- und Eigentumsraub) sogleich aufgehoben, oder mehr als dreytausend unbesoldete Kirchen- und Schullehrer Helvetiens!!! durch schleunige sichere und ganze Besoldung und Vergütung von dem Rande der Verzweiflung zurückgezogen werden.“ [2]) Beschluss des helvetischen Grossen Rates vom 29. Mai 1798: „Alle den ehemaligen Landesherren, Klöstern, Ordensgeistlichen und Pfründen zugehörigen Zehnten, Bodenzinse und übrige, personelle oder auf Grund und Boden haftende Dienstbarkeiten in allen Teilen der helvetischen Republik werden zufolge der neuen Verfassung als Nationaleigentum erklärt.“

Pfr. zu Ursenbach, ins Predigtamt aufgenommen 1747; Niklaus Eggimann, Pfr. in Wattenwyl, ins Predigtamt aufgenommen 1747. An Amtsjahren etwas jünger waren: Viktor Anton Rothenbühler, Pfr. in Madiswyl 1749; Samuel Müslin, alt Dekan in Huttwyl 1750; Daniel Landolt in Aarau (1750), Schulmeister Rudolf Rengger, Pfr. in Wichtrach (1750), Emanuel Nikl. Wyss, Pfr. in Wohlen (1752), Emanuel Rohr, Pfr. in Sigriswyl (1752), Abraham Danner, Pfr. in Lyss (1753), Sam. Wyss, Pfr. in Bürglen (1754). Ausser diesen Predigern „in andern Städten und auf dem Lande" standen im Dienste der Stadt Bern: Daniel Stapfer, zweiter Pfarrer im Münster (1752), und Ludwig Rudolf, Professor der lateinischen Sprache und der Historie (1749).

Angesichts dieser Veteranenschar lässt sich von einer Panik, welcher die Geistlichkeit in der Zeit der „Revolution" leicht hätte verfallen können, nicht reden. Und zwar müssen es keineswegs blos mangelnde Aussichten auf anderweitige bessere Stellungen gewesen sein, welche zur Resistenz gegen Dienstaustritt veranlassten; dafür scheint die Tatsache zu zeugen, dass nirgendwo eine Vacanz ersichtlich, dagegen eine bedeutende Anzahl Vicare sich eingezeichnet finden. Dass der sämtliche Stamm Levis mit kleiner Ausnahme sich aus Stadtbürgern von Bern oder wenigstens aus Familienzugehörigen der bedeutenden Bewohner in Provinzialstädten (Thun, Brugg, Aarau, Zofingen, Burgdorf, Lenzburg) zusammensetzte, ist bekannt genug, mindert aber das Zeugnis christlicher Beharrlichkeit und Ausdauer in drangsalvoller Zeit nicht herunter. Im Übrigen lag die Befürchtung nahe genug, dass die Missachtung, die bei einzelnen Tonangebern gegenüber den bezüglichen Institutionen herrschte, den frühern Gang des staatskirchlichen Räderwerkes gehemmt, wenn nicht stille gestellt hätte. Dies war nicht der Fall, wenigstens sind wohl nicht viele gegenteilige Beispiele bekannt. Taufen, Trauungen, Totenfeiern fanden statt, wie vordem, soweit sich sehen lässt. Eine deutliche Sprache reden Manuale über die kirchlichen Akte, besonders Tauf-, Ehe- und Totenregister.

Nicht weniger charakteristisch als die fortgesetzte Sorgfalt gegenüber Amtshandlungen und Buchführungen sind andere Züge aus der Tätigkeit der Diener und Anhänger kirchlicher Ordnung, mag einzelnes auch nur durch mündlichen Bericht erhalten geblieben sein. So verdiente die Magd im Pfarrhause zu Münchenbuchsee nicht geringeres Lob als ihr würdiger Herr. Warf sie doch, als die Franzosen aus dem Grauholz heranrückten, die schönen Abendmahlskelche in den Kehrichtskorb („Ghüderchratten"), wodurch sie der Gemeinde erhalten blieben, der Bürger Pfarrer aber liess sich in der gewohnten Amtshandlung so wenig stören, dass er den alt-

modischen Ornat (spanischen Kragen und Mantel) auch unter dem Gelächter der Franzosen beibehielt, wenn er vor ihren gaffenden Blicken durchs Mauertürchen der Kirche zuschritt. Und als in der vielfachen Verwirrung,[1]) in der sich staatliche und Gemeindeverhältnisse befanden, „die Dorfaristokratie, welche der reiche Bauer über den armen Bauer ausübte, (Ausdruck Eschers von der Linth im Grossen Rate a. a. O. S. 227) hinwieder Eigentums-Rechte wohlfeilen Kaufes an sich bringen wollte," — da trat solchen Bestrebungen wohl auch ein mannhafter Pfarrer entgegen. Wenn über einen derselben später von höherer Stelle aus laut Archiv und Akten[2]) erklärt wurde, sein Eifer, mit welchem er die Sache der Unterdrückten vertrat, (wohl veranlasst durch eine 1802 vorgenommene Güterausscheidung) sei fast nur zu gross gewesen, — so schien diese Energie doch ihre Früchte getragen zu haben. Als der Betreffende später die Pfarrei verliess, las man in einer Zeitung („der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizerbote") folgende Mitteilung: „In der Dorfgemeinde E..... ist schon seit geraumer Zeit Zwist und Prozess wegen einer Allmendteilung. Da der Herr Pfarrer sich bei diesem Anlasse besonders der ärmern Klasse der Einwohner annahm und sie unterstützte mit Rat und Tat, machten ihm die begüterten Bauern so viel Verdruss und Unruhe, dass er um eine andere Pfarre anhielt und sie empfing. Als er nun abzog, spannten sich nun bei zwanzig arme Hausväter aus Dankbarkeit vor des Pfarrers schwer beladenen Zügelwagen und jeder hatte eine schwarze Leidbinde um den Arm, wodurch sie ihre Trauer um den Verlust des braven und geliebten Herrn Pfarrers bezeugten. Und also zogen die guten Leute den Lastwagen weiter als vier Stunden über Berg und Tal nach B., der neuen Pfarre ihres ehmaligen Beschützers, woselbst sie dann von der neuen Gemeinde des Pfarrers unentgeltlich recht gastfreundlich bewirtet wurden. Denn so viele Liebe verdiente wohl Achtung." Es darf diese Notiz zum Beweis dienen, dass nicht bloss Stadtpfarrer (Lavater in Zürich, Müslin in Bern u.s.w.) gegen Unrecht und Unsitte auftraten, sondern dass auch einfache Landgeistliche gewalttätigen Übergriffen zu wehren suchten. Daran erprobt sich aber zumeist der Ernst des religiösen Lebens, ob dessen Träger zu Gunsten der Schwachen und Missachteten, mit Wort und Tat einstehen, ungeachtet dessen, ob sie „böse oder gute Gerüchte" mit in Kauf zu nehmen haben. In Zeiten, wo vieles in der Schwebe steht, lässt sich dieser Sinn am leichtesten erkennen; da tritt der gestählte Charakter hervor, während der Söldling und Kriecher sich

[1]) Vergl. die kühnen Worte in Antistes Hess: S. 184, 186, 187, welche ihm „Verweis" zuzogen, — Predigt am hohen Donnerstag 1798. [2]) Von Trachselwald, herrührend von Oberamtmann Mutach.

in die Büsche schlägt. Auch auf andern Gebieten als den spezifisch religiösen waren Vertreter der Kirche daran, das Volksleben zu heben. Abgesehen von gemeinnützigen Bestrebungen wurde die Erziehung der Jugend auch von dieser Seite nicht ausser Acht gelassen. So sehr die Volksschule noch in den Windeln lag, so trübselig und jämmerlich auch die Berichte über die äussere Versorgung bei der in dieser Zeit veranstalteten Enquête[1]) lauteten, fehlte es doch von kirchlicher Seite da und dort nicht an Anregungen zur Besserung. Nicht bloss die selbstredend als wichtiger angesehenen Kenntnisse des Lesens, des Memorierens von geistl. Stoff, wohl auch noch des Singens wurden wenigstens bei Willigen und Befähigtern befördert, auch die Vaterlandskunde scheint denn doch mehr und mehr Beachtung gefunden zu haben, wie z. B. vorhandene geschriebene Abrisse und Zeichnungen es zeigen, die von kirchlichen „Schulmeistern" stammen müssen. Zudem standen namhafte Vertreter des geistlichen Standes in erster Reihe, wenn es galt, wissenschaftliches Leben zu pflegen. Es genügt, an Dekan Ith zu erinnern, den ersten Kurator der wieder hergestellten Akademie.[2]) Wir finden im genannten „Schreibkalender auf das Jahr Christi 1802" überdies eine Anzahl von Mitgliedern des bern. Ministeriums verzeichnet, die im Unterrichtsfach an leitender Stelle waren. Zunächst standen im Erziehungsrate: Johannes Ith, Dekan, Präsident, erwählt 1798; Samuel Wyttenbach, Pfr. zum heil. Geist (1798); Gottlieb Risold, Professor (1798); Samuel Studer, Professor (1798); Gottlieb Gruner, Helfer am Münster (1798); Michael Wagner, Gymnasiarche (1798); Rudolf Schärer, Professor (1800). An der Akademie lehrten: Rudolf Schärer, Professor der hebr. Sprache (seit 1793), Samuel Studer, als Prof. der prakt. Theol. (1796), Fried. Stapfer, als Prof. der Theologie (1800). An der nämlichen Anstalt standen, andere Disciplinen vertretend: Ludwig Rudolf, Prof. der lateinischen Sprache und Historie (1750), Gottlieb Risold, Prof. der griech. Sprache und Sittenlehre, Rektor (1791), Joh. David Kocher, Prof. der Philosophie (1797); sodann wirkten noch 3 Theologen als „Provisores des obern Curriculi" und ihrer viere als „Provisores des untern Curriculi" am sogen. Literarinstitut[3]) Wenn man zu

[1]) Vgl. „Geschichte des Schulwesens im Kanton Bern" von Dr. J. F. Kummer, Bern 1874, p. 8 ff. und „Die bernische Landschule am Ende des XVIII. Jahrh." v. Dr. E. Schneider im Archiv f. schweiz. Schulgesch. I. [2]) Erwähnung verdient der freisinnige J. G. Fisch † 1799, im Ministerium der Wissenschaften angestellt, nachdem er das Pfarramt, von den Gegnern der Neuerungen verfolgt, quittiert hatte. (Schuler, die Taten und Sitten der Eidgenossen. IV. 1. 595.) [3]) In die literarische Schule als Vorschule für das Studium jeder wissenschaftlichen Bestimmung kamen diejenigen, welche sich einem gelehrten Stande oder der Regierung widmen wollten, und erhielten Unterricht in der deutschen Sprache, „die man zur Grundlage aller übrigen

Vermittlungsakte teilte die Schweiz in 19 Kantone, denselben mit ihrer Souveränität auch die Ordnung ihrer kirchlichen Angelegenheiten überlassend. Noch in selbem Jahre sieht man die neuen Chorgerichte unter Aufsicht des Oberamtmanns ihre Sitzungen halten und protokollieren,[1]) hin und wieder recht weitläufig, wobei allerdings etwas veränderte Bezeichnungen der Vorsteher ins Auge fallen. Viel war nun gewonnen. Es gab wieder festen Boden, ungehinderte Wirksamkeit nicht nur auf dem Gebiete der Humanität, (wie die Verfügung wegen besserer Erziehung und Verkostgeldung K. M. v. E. pag. 352), sondern auch auf dem der christlichen Entwicklung. Die Kirche war nicht mehr bloss geduldet, jedenfalls nicht mehr ein Institut, das man einstweilen stehen lassen musste, weil die abergläubische Menge daran festhielt, sondern sie hatte nun volle rechtliche und gesetzliche Stellung wiedererlangt. Waren früher die Anstellungsbedingungen der Geistlichen im Kanton Bern durch die Verschiedenheit der Einkünfte am einten Ort sehr günstig und zur Üppigkeit verleitend (fette Pfründen), am andern Ort sehr entmutigend gewesen, so steuerte diesen Verhältnissen das Dekret über Besoldung und Wahlen der Geistlichkeit vom Jahre 1804 (d. d. 7. Mai und 12. Sept.), welches durch ein Progressivsystem nach den Altersverhältnissen (von 1000—2200 alten Franken) aufsteigend 7 Klassen statuierte und demnach an 146 Pfarrer 228,800 Fr. zur Auszahlung gelangen liess.[2]) Auch andere Bestimmungen, wie die über die Leibgedinge der Pfarrer und über die Collaturpfarreien stellten die ökonomische Lage sicher. Nun war die traurige Notwendigkeit nicht mehr vorhanden, dass der Pfarrer um sein Einkommen mit den Pfarrgenossen in Erörterungen eintreten musste, oder sich zu seinen Rechten zu verhelfen hatte.

Kein Umstand erleichterte aber die Wirksamkeit der kirchlichen Behörden so sehr, wie die bittern Erfahrungen, welche man im Volke seit Abschaffung der bisherigen, die christliche Sitte beschützenden Ordnung gemacht hatte. Eine ganze Anzahl von Zuschriften und eigentlichen Abhandlungen verbreiteten sich über diese Tatsache. Zusammenfassend, eindringlich die gedruckte Vor-

[1]) Längst schon hatte man sich danach gesehnt und an Eingaben fehlte es nicht. Dies nicht nur im Kanton Bern, sondern im Waadtland, wo man sonst die Einrichtungen de leurs Excellences de Berne verpönt hatte. In der Liberté chrétienne vom 5. Mai 1901 lesen wir: Il faut dire que cette institution avait bien dégénéré depuis le jour où Viret avait réclamé la création. Chose curieuse cependant! Il n'y avait pas trois ans que les consistoires avaient été abolis que les pasteures en sollicitaient le rétablissement, tant le désordre moral était devenu grand. Also die verhasste *bernische* Institution erschien unerlässlich. [2]) s. Mandatenbuch.

den Prof. und Lehrern der Hauptstadt auch noch die ebenfalls verzeichneten, aber hier nicht genannten geistlichen „Provisoren“ und Schulmeister in den Landstädtchen hinzunimmt, so sieht man leicht, dass bedeutende Veränderungen in der „Revolution“ nicht vorgekommen sind; ein Zeugnis dafür, dass wie auf anderen, so auch auf dem Gebiete des Unterrichts die Energie angestellter Geistlicher nicht nachliess. Im ganzen darf nun gesagt werden: gerade die Zeit der Bedrängnis weckte die Kräfte neu, gab Gelegenheit durch Tragen und Dulden, durch Trost und Mitgefühl den Gemeindegliedern zu dienen. Ja, unverzagtes und mannhaftes Benehmen von Seite einzelner Kirchendiener und Leiter musste in mancher Hinsicht das geplagte Volk veranlassen, bei Arbeit, Pflichterfüllung und frommer Treue zu verharren.[1]) Die schwere Zeit, wo äussere Stützen fielen, bewies, dass in der Kirche innere höhere Kräfte verborgen sind, die ob ihren gewalthabenden Gegnern noch so widerwärtig doch Achtung abnötigen mussten. Prof. Blösch (II S. 198) fasst deshalb die aus solchen Erfahrungen hervorgehende Lehre in die Worte zusammen: „wenn man diese vier Jahre als eine Prüfungszeit betrachten will, so wird gesagt werden dürfen, dass das religiöse Leben die Probe bestanden, dass speziell die Art der evangelisch reformierten Frömmigkeit ihre Kraft und Lebensfähigkeit auch ohne den Schutz des Staates nachgewiesen hat.“

II.

Hat die Ausdauer, ja die Hartnäckigkeit, mit welcher in der Periode vom Übergang bis zur Mediationsverfassung (19. Febr. 1803) die Fortsetzung des kirchlichen Amtes von dessen Trägern festgehalten wurde, volle Anerkennung verdient, — so ist es auch begreiflich, dass der Umschwung mit unverholener Freude begrüsst wurde. Man sieht daher wohl nicht nur in einem kirchlichen Manual die Jahrzahl 1803 mit mächtigen Ziffern am obern Rande der Blattseite prangen, sondern ebenso in übergrosser Antiqua die frohlockende Weihe-Inschrift hinzugefügt: Bono cum Deo! denn jetzt traten die nicht abgeschafft gewesenen, aber ganz oder teilweise zurückgedrängten Einrichtungen samt den Kompetenzen der kirchlichen Behörden aufs neue ins Leben. Die napoleonische

Sprachlehre brauchen werde.“ Die lateinische Sprache ward aber so sehr Hauptsache, dass ihr von den 28 Lehrstunden der Woche 16 gewidmet wurden. (Siehe Schuler, Bd. 4, p. 5). Genaueren Bericht hierüber findet man in Kummers Geschichte des bern. Schulwesens p. 8 ff. [1]) Hess, Predigt auf Pfingsten 1798: „Verlieret den Mut nicht zu hoffen und auch selbst das eure beizutragen, dass dasjenige, dessen vorzüglicher Wert von andern so sehr vergessen ist, . . . unter dem Schutt der Verachtung hervorgezogen werde“ etc. In dieser Weise häufig.

stellung, welche schon im Januar 1800 der bernische Kirchen- und Erziehungsrat an die helvetischen Gesetzgeber erlassen hatte. Deutlich wurde darin erklärt, der gesunkene Sittenzustand rühre daher, dass man durch Aufhebung der Sittengerichte das Ansehen der Geistlichen zerstörte, ihren Einfluss auf die Volkstugend geflissentlich abgrub und der wildesten Ausgelassenheit alle Dämme aus dem Wege räumte.“ Dändliker (II, 375) will nicht zugeben, „dass die sittlich-religiöse Entwicklung (infolge der Unordnungen im kirchlichen Leben) eine sehr schlimme gewesen.“ Allein Blösch (S. 185) sagt mit Bezug auf obige kirchliche Kundgebung: „Die Tatsachen sind richtig; das war in Wirklichkeit die Lage der reformierten Kirche zur Zeit der helvetischen Republik.“ Zur Illustrierung nur einen einzelnen Zug: Ein hier benutztes chorgerichtliches Protokoll zeigt, wie erst am 24. Januar 1809 ein vollständig dokumentierter Notzuchtsfall gegenüber einer taubstummen Person zur Behandlung des Chorgerichts gelangte, welcher schon im Herbst 1801 vorgekommen war. Auf die Frage: Ob die Geschichte vor irgend einem Tribunale angezeigt worden, hiess es: nein. Und auf die weitere Interpellation, warum er (der Vater) damals nicht geklagt? „Weil keine festgesetzte Ordnung der Dinge damals gewesen.“ — Dass „die Ursachen dieses traurigen Zustandes von Rechtsverminderung selbst diejenigen erschreckte, die ihn herbeiführen halfen“ (Blösch II 184), lässt sich begreifen, aber eben so sehr, dass auch die Grosszahl des Volkes die Neuerrichtung sittlicher Schutzwehren und Schranken als Wohltat empfinden musste. — Dabei sollte es in der Ausübung des Amtes nicht im Alten bleiben, vielmehr fehlte es auch nicht an Winken, welche die Geistlichkeit in der Folge bekam, ihre Tätigkeit fruchtbarer zu gestalten. So wurden (laut Mandatenbuch) die Pfarrer auf Anregung der Regierung hin ermahnt, „das Schleppende und Langweilige einer zu weitläufigen Behandlung des Heidelbergers zu vermeiden.“ Gegenüber dem sonstigen dogmatisierenden Mechanismus und Formalismus schwang sich der bezügliche Erlass zu der Anweisung auf: „Eine erwünschte Gelegenheit soll sich da dem Prediger darbieten, die interessantesten Geschichten des A. und N. Testamentes ohne sklavisch bindende Ordnung, wie es das Bedürfnis des Gegenstandns mit sich bringt, mit seinen Unterweisungskindern katechetisch zu durchgehen und auch dem Gemüte seiner ältern Zuhörer einzuprägen, wodurch zugleich den Kinderlehren selbst mehr Herzlichkeit und Nützlichkeit, mehr Leben und Interesse zu teil und auch der Vorteil herbeigeführt werden mnss, dass ungeübtere Katecheten sich desto besser auf die Kinderlehren vorzubereiten haben.“ (Unterschriften: von Mülinen, Präs., Emanuel

von Sinner. Sekretär.) - Man darf zudem nicht vergessen, dass das wissenschaftliche Streben, das in dieser Zeit nicht bloss infolge neugegründeter Institute (Akademien etc.), sondern durch die epochemachenden literarischen und philosophischen Werke aus Deutschland geweckt wurde, bei einer Anzahl Studierender der Theologie Anklang fand, da jene Geisteserzeugnisse laut den Subscriptionsverzeichnissen in der Schweiz geschätzt wurden. Wohl selten dürfte zudem heute so manches Bändchen schön geschriebener Excerpte bei jungen Theologen zu finden sein, wie solche aus damaliger Zeit nachweisbar sind. Übrigens zeigten die Früchte der Gelehrsamkeit erst später in einzelnen Koryphäen, wie köstliche Samenkörner auch schon im Anfang des Jahrhunderts gelegt worden sein müssen.[1])

Unter diesen günstigeren Bedingungen in Bezug auf Unterrichtsmethode und Geistesbildung[2]) liess sich eine erkleckliche Verbesserung kirchlicher Zustände erwarten. Besitzt innere Zustimmung Zeugniskraft, so blieb dieselbe auch nicht aus: Warum sonst so grosse Anhänglichkeit an einzelne Gemeindepfarrer, worüber mündliche Mitteilungen auch späteren Generationen Zeugnis ablegten? Abschiedsreden, die von den dankbaren Gemeindegliedern sorgfältig in Abschrift oder im Gedächtnis bewahrt wurden, im Oberland wie im Emmenthal? Warum so rührendes Andenken an einzelne Züge, wie an die allgemeine Tätigkeit so mancher anderer Prediger, Kirchenvorsteher und kirchlicher Gehülfen? Und dazu sogar eine gemeineidgenössische religiöse Anregung: Laut Blösch (II 194) wurde schon 1802, nach Louis Emery (Gaz. de Laus. 17. IX. 04), am 11. Juli 1803, ein Tagsatzungsbeschluss zur Wiederherstellung des Bettages gefasst. Jedenfalls wurde am 9. September (nicht 8. Nov.) 1804 laut einer auch im Pfarr-Archiv zu Eriswyl samt gedruckter „Bettagsproclamation" enthaltenen Zu-

[1]) Mit Baggesen besuchten die sog. „grüne Schule" in Bern: Samuel, Bernhard und Gottlieb Studer, Söhne des obersten Dekans, letzterer später Prof. der Theologie und der Naturwissenschaften, Rud. und Carl Wyss, Rud. Ith, Carl Brunner, Carl Fueter, später Fried. Langhans, Alb. Bitzius, Fried. Tribolet, Carl Rikli, Ludw. Müller, Theodor von Mohr, Albr. Rytz, alles Männer, die sich später einen Namen machten. (Vgl Rytz, Lebensbild von Baggesen. Basel 1884, p. 8 und 9); ebenso Kummer, p. 11, Spalte 2. [2]) Dass hervorragende Geistliche für dieselbe wirkten, zeigt die Stiftung des Müslin-Legates zur Aufmunterung der Studierenden im Arbeiten durch Pfarrer Müslin (Kummer S. 11); ebenso der Beitritt von Jakob Sam. Wyttenbach, Pfr. an der Kirche zum heil. Geist, und von Samuel Studer, Prof. der Theologie, zu der im Vereine mit Gruner und Meissner 1803 gegründeten naturwissenschaftlichen Gesellschaft (Dændliker, III 454, Blösch, II 190); nicht zu reden von der schriftstellerischen Tätigkeit von Prof. Joh. Rud. Wyss, und Pfr. Wyss, dessen Sohn, sowie von Pfr. Kuhn in Burgdorf etc. (Dændliker, III 463).

schrift der Oberamtschreiberei Trachselwald im Lande ein „Buss-, Bätt- und Danksagungstag“ abgehalten und zwar mit Hinweis auf das genannte Aktum. In der würdig auftretenden Volksansprache fühlt man die herzliche Dankbarkeit über die geordneteren Zustände heraus, bemerkt aber auch den Ernst, mit welchem die Obrigkeit am sittlichen Wohle zu arbeiten entschlossen ist, „da wir ein undankbares und unbiegsames Volk sind“. —

Man hat im Uebrigen gewisse ernstere geistige Strömungen vorzugsweise auf den Konto von Persönlichkeiten und „Gemeinschaften“ gesetzt, deren erweckliche Tätigkeit an hervorstechenden Merkmalen besonders hervorgehoben werden konnte. Als ob gerade da, wo zwar „köthnische Lieder“ in einem in Privathäusern sich versammelnden christlichen Kreise gesungen wurden, die kirchliche Wirksamkeit stets von geringerer Bedeutung gewesen wäre! Aber wenn die Teilnehmer die durch einen dazu Ausgeschossenen besorgte Wiedererzählung der Sonntagspredigt zum Mittelpunkte ihrer Nachmittags-Andacht machten [1]), so war dies doch ein Zeichen, woher man gerade in volkreichen Kirchgemeinden gute Anregungen erwartete; sicherlich auch ohne und ausser dem Anschluss an die eigentlichen Pietisten. Lässt man gerne Jedem das Seine, so sei man auch gegen die durch wortreiche Schriftstellerei in den Hintergrund gedrängte Kirche gerecht. —

Ferne sei es aber anderseits, dass hier der dunkle Schatten übersehen werden soll, den die „Staatskirche“ in dieser Periode warf. Denn es ist schwerlich zu leugnen, dass die Opposition, welche aus den Volkskreisen in späteren kritischen Perioden gegenüber derselben erwachte, in früheren Mängeln wenn nicht ihre Ursache, doch Nahrung haben konnte. Schüchtern zwar, aber doch unleugbar, trat mit der politischen Restauration auch die Reaktion herein, im Staate natürlich zuerst sichtbar und fühlbar; aber wie konnte sich die Kirche ihrer erwehren? Lag sie doch mehr und mehr aufs Neue im Schlepptau alter Regentengeschlechter, die nun einmal auch dieses Gebiet als ihre Domäne zu betrachten gewohnt gewesen waren. Wohl lauteten die Titel von den Obern an die Untern anfangs noch in der Reminiscenz an schnell vergangene Tage: „Mit Gruss und Bruderliebe“. Aber rasch wurde der Bürger wieder zum Herrn, zum Hochgeachteten, zum Ehrwürdigen Herrn. Bald schrieben die Untergebenen an Meine gnädigen Herren, an Meine Gnädigen Herren Herren und machten Hochdenselben die üblichen Reverenzen, indem sie erklärten: Me. G. H. Hh. haben geruht (Mandatenbuch und Manuale), und übersandten

[1]) Laut mündlicher Ueberlieferung.

Hochdenselben, als Mn. H. G. H. des obern Ehegerichts ihre Schreiben. Begreiflich, dass dann auch die Ehesachen in erweiterter Chorgerichtsverhandlung zu Prozeduren wurden, mit „prozedürlicher" Weitläufigkeit, auch Zuziehung von Beiständen etc. geführt wurden und Geld, mehr Geld kosteten! — Die Sportelnreiterei kam wieder in Betrieb.[1]) Nicht bloss dies: Schuldige, die ihr Erscheinen verweigerten, wurden durch Landjäger herbeigeschleppt; es gab Haft, chorgerichtliche Gefangenschaft, Androhung von Prügeln durch den Landjäger (S. 313); es wurde sogar das Bloch (Anfesseln an den Block) wieder gebraucht (S. 333 u. S. 338 K-Manual). Wenn dann bei irgend einem Tanzvergnügen ganze Gesellschaften „von Buben und Meitlin" durch das Chorgericht inquiriert wurden, so fanden sich auch Spass- und Spottvögel darunter, die allerdings ihren unbotmässigen Sinn noch recht zu „büssen" bekamen. Ueberhaupt wurden wohl fleissig Strafen ausgesprochen, weckten aber auch Widerspruch und Renitenz.[2])

Es entspricht der Situation, dass schon unterm 7. März 1808 von der Regierung folgendes Edikt erlassen wurde: Ward dem Edlen Chorgericht folgendes Circulare abgelesen. Schultheiss und Rath des Kantons Bern, an den Ober-Amtmann.

Aus gehabtem Anlass sind wir bewogen worden, die bereits in vormaligen Mandaten, sowie in der Predikanten Ordnung, und in der Chorgerichts Satzung enthaltene Polizey Ordnung zu erneüwern und aufs frische bekannt zu machen, dass für alle an dem Eigenthum der Pfarrherren und Chorrichter verübte Frefel, wenn der Richter nicht zu Kenntnis der Gethäter derselben gelangen kann, oder sie nicht vermögend wären, den Schaden abzutragen, die Gemeinden, nach Anleitung gedachter Verordnungen schuldig seyn sollen, den verursachten Schaden gut zu machen, und zu ersetzen." Unterschriften.[3])

Es war wohl gut, dass an der Kirchenwand vor den Augen der Inkriminierten die 10 Gebote in ausserordentlich grosser, deutlicher Schrift prangten; und ebenso weise, wenn auf der Seite, wo

---

[1]) K. bezahlte 12 Bz. Sitzgeld, bleibt schuldig 7½ Bz., für das Rogatorium 8 Bz., Gang nach D. 7½ Bz., Bewilligung 3 Bz. 3 Kreuzer, Summa 26 Bz. 3 Kreuzer. [2]) S. 309: „sich über das Chorgericht lustig machen, wofür er auch mit 2 mal 24stündiger Gefangenschaft bestraft war", S. 310: „wegen Zank, Schwören im Wirtshaus 3tägige Gefangenschaft und Kosten", S. 318: „Gesalzene Note", S. 333: „Sitzgeld ohne Strafe". S. 336 Inculpat wollte mit „*bösen Kreuzern*" bezahlen. Urteil: „3tägige chorgerichtliche Gefangenschaft". S. 346: „da der Angeschuldigte höhnisch lächelte" etc. S. 376: „er kenne Vorgesetzte, die uneheliche Kinder gehabt haben und doch in Ehr' und Amt geblieben" u. s. w. Alles ungefähr bis 1809. [3]) Mandatenbuch. Chorgerichtsmanual S. 360.

die Chorrichter von ihren Chorstühlen hinblicken, auch eine sie betreffende Mahnung zu lesen war, etwa nach Jesaj. 10, 1.

Allein dabei lag die Gefahr nahe, zu vergessen, dass nicht bloss Gesetz, sondern Evangelium der Gemeinde not tue. Ob 1 Petr. 5, 2 und 3 zur Ausführung kamen, war eine Frage, die stellenweise stark ausser Beachtung zu fallen schien. Es zeigte sich offenbar die Tendenz, wiederum in den alten Mechanismus zu verfallen [1]), wo man bei gesicherter amtlicher Stellung zufrieden war, „wenn die Predigt besucht, die Feiertage respektiert, die Anordnungen der kirchlichen Behörden beobachtet, und wenn insbesondere die Pfarrer selbst und ihre Familien bis zu den Hühnern des Pfarrhofes hinunter mit der richtigen Ehrerbietung angesehen und behandelt wurden.[2]) Mag man es auch als Vorzug hervorheben, dass zur amtlichen Tätigkeit der stereotype Jahresbesuch der Haushaltungen durch Pfarrer und Mitglieder der Ehrbarkeit in geordneten Gemeinden gehörte, so war doch das Verhältnis zwischen Behörden und einzelnen Gliedern das der strengen Ueber- und Unterordnung. Nur zu sehr wurde der Pfarrer wieder als Beauftragter des Staates [3]), sowie als Stütze des Regimentes betrachtet; das geistliche Ohr nach oben hin offen, war nach unten wohl nicht immer empfänglich genug. Wurde doch schon Amt und Anstellung von dorther vergeben [4]), während der gemeine Mann in dieser Beziehung nichts zu sagen hatte. Verwandtschaften und Connexionen hatten grosse Bedeutung. Warum nicht darauf bedacht sein, dass solche festblieben? [5]) Burgergut und Kirchendomäne lagen wieder fast so nahe beieinander, wie Münster und Stiftgebäude! Wollen wir also **die Wirkungen** kennzeichnen, welche die gesunde Erschütterung des Caesareopapismus in der Helvetik hatte und dabei die Hoffnungen berücksichtigen, welche das durchschnittlich solide Wesen der Geistlichkeit zur Ausdauer führte, — so kann man einer gewissen Enttäuschung sich nicht entziehen. Die harte Zeit zeitigte erfreuliche Früchte, — in den guten Tagen schlich sich der Wurm in die Blüten, ihrer manche verdarben. Das Kirchengebäude war fester gemauert; aber man schloss es nicht genügend auf; Licht, Luft und Leben schienen

[1]) „unbedingte Rückkehr zum Alten, Ausrottung aller Spuren der Revolutionsepoche", Blösch, II, 205. [2]) Blösch, II, 160. [3]) A. vgl. Carl Alb. Reinhold Baggesen, Pfarrer am Münster zu Bern, von D. A. Rytz, Pfarrer, Basel, 1884: „wo der *Ambitus* bei sämtlichen Mitgliedern der Wahlbehörde" — als notwendiges Mittel der Pfarreibewerbung auf pag. 40 dargestellt ist. [4]) Namentlich konnte die persönliche Abhängigkeit der Pfarrer von den staatlichen Beamten für *servile Naturen* noch empfindlicher werden, seitdem sie ihre Besoldung ganz aus der Hand des Landvogtes empfingen. Blösch, II, 204. [5]) Da musste man zuerst die Sache „der Obrigkeit in Bern" gut bestellen.

in der Entwickelung gehemmt.[1]) Sogar das geistige Leben und fortschrittliche Streben geriet in dem Masse in Stagnation, dass ein C. A. R. Baggesen erklärte, „der zerrüttete Zustand unserer Akademie unter der Leitung von wissenschaftslosen und vielleicht lichtscheuen Menschen“ lässt mich „auf lange Zeit nicht hoffen, dass sich ein Wirkungskreis in derselben“ für mich vorfinden sollte.[2])

Es hiesse aber die Richtung der Zeit verkennen, wollte man sie nicht aus früherer Entwicklung zu verstehen suchen. Das religiöse Leben hat sich von jeher in Verbindung mit dem staatlichen organisiert. Oder standen nicht vor der christlichen Aera Moses und Aaron, und neben David Abjathar und Zadok, Seite an Seite? war nicht später Priester und König in einer Person? ja verlangte nicht der Konsul den Augur, Cäsar den Titel des Pontifax Maximus, später der Kaiser Leitung der geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, währenddem der Papst bei gleichem Bestreben sich mit ihm um die Weltmacht stritt und „das neugefundene Land“ abzirkelte und verteilte? An Cäsars Stelle traten in Bern die gnädigen Herren und Oberen! Ist man aber heute von äusserem Einflusse so geschützt, dass man sich weder vor dem goldenen Kalbe noch vor dem Paradepferde beugt und bei Wahlen niemals zwischen dem arbeiterreichen Geschäftsherrn und dem Trompete blasenden Demagogen hindurch balanciert? Verwerfen wir die Alten, sobald die Nachfolger keine Trübung der Verhältnisse mehr kennen!

Lasse man überhaupt, auch bei'r Anerkennung der Schattenseiten in jener Periode, welche auf die Helvetik folgte, falsche Geistesströmungen oder gar Gewaltakte nicht der Kirche zu Lasten schreiben, wo sie dafür nicht verantwortlich ist. Wenn wir nämlich auch im Weitern nicht annehmen dürfen, dass die Art und Weise, wie der kirchliche Religionsunterricht erteilt ward, allerorten wesentliche Verbesserungen aufwies,[3]) wenn auch die Predigten ihrem Zwecke oft nicht entsprechen mochten, eins bleibt doch bestehen: die absolute Freiheit,[4]) welche in kirchlicher Hinsicht in der Helvetik gewährleistet worden war, „*wirkte jetzt noch*

---

[1]) „Die Kirche ward weltförmig, hielt es mit dem, was reich, gross und mächtig war, drückte zu Unrecht und Bedrückung ein Auge zu“... Bitzius, Predigten, II. Bd., p. 258. [2]) Baggesen, Biogr., p. 34; vgl. auch Kummer, pag. 10 u. 11. [3]) Man musste Kinder wegen Versäumnis der Kinderlehre sogar vor Chorgericht zitieren (Chorgerichts-Manual), was auch (für Erwachsene) als empfindliche Strafe angesehen wurde. (Schuler, IV, 1, 656.) [4]) „Die Grundsätze der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit“ . . . konnten, nachdem sie einmal Eingang gefunden hatten, aus der Verfassung nicht mehr entfernt werden (Blösch, II, 216).

nach" (Dändliker, Gesch. der Schweiz, III, 443). Wenn sie es aber war, „die in hohem Masse die Bildung verschiedenartiger *Sekten* begünstigte" (Dändl. a. o. O.), so sollte man nun nicht auch diese Erscheinung der Kirche auf Rechnung schreiben. Im Gegenteil täte man gut, es als Vorzug anzuerkennen, dass wenigstens hier eine neue Bahn betreten wurde. — Aber die harte Behandlung einiger anders gesinnter „Gemeinschaften"?! — wird man einwenden. — Darauf ist zu antworten, dass namhafte Parteien, wie die Wiedertäufer, schon im ersten Viertel des neuen Jahrhunderts geschont wurden.[1]) Sodann war man auch noch in anderer Beziehung als bloss in kirchlicher in einer Periode der Abklärung. Die neuen Probleme, welche Philosophie und Kunst, Pädagogik und Staatswissenschaft auf den Plan brachten, liessen eben auch beim besten Willen nicht überall eine sogleich für alle Welt unanfechtbare Entscheidung treffen.[2])

Vergesse man nicht, dass auch im Kanton Bern wie anderwärts nicht bloss die Zeit war, wo Privatgesellschaften religiöses Leben förderten, gute Werke begannen,[3]) sondern dass eine Gährung[4]) eintrat, die neue Erscheinungen und Bildungen noch nicht erprobter Art[5]) hervorrief.

In J. C. Lavaters (I, 268) Sendschreiben erklärt ein Ungenannter treffend: „In der ereignisreichsten Periode des ereignisreichsten Zeitalters, wo alles in Gährung ist, mussten notwendig auch alle Triebe, die Bösen wie die Guten, angeregt werden".

Deshalb konnte es nicht fehlen, dass Personen mit falscher Lehre und schlimmem Leben, dass zeitweilig sogar widersittliche Parteien bei arglosen Leuten sich einnisten konnten. Man meinte eben anfänglich regeres Glaubensleben vor sich zu haben. Nicht am mindesten zeigt dies die später berüchtigt gewordene Sekte der Antonianer,[6]) welche die öffentlichen Gewalten gegen sie zum Einschreiten zwang.[7])

---

[1]) Kreisschreiben von 1820 enthält Vorschriften zur Sicherung ihres und ihrer Kinder bürgerlichen Standes; seit 1825 wurde ihnen die Eidesleistung erlassen (siehe neue bern. Gesetzessammlung, Bd. II, pag. 145). [2]) Klar und treffend dargestellt erscheint die diesbezügliche Sachlage in Hagenbach Kirchengesch. (VII, p. 158—163). [3]) S. Blösch, II. pag. 228 und 229. [4]) Man lese z. B. „Frau von Krüdener", ein Zeitgemälde, Bern, C. H. Mann, 1868, wo nicht bloss die Akademie, sondern auch die vénérable Compagnie des Pasteurs in Genf „ihr Armutszeugnis", das „testimonium paupertatis" erhalten haben soll durch Verwehrung der Versammlungen etc. (Empeytaz, S. 102 ff.) Vgl. Blösch, II, S. 211. [5]) Vgl. Krüdener, 76. [6]) Die Sekte verbreitete sich seit 1798 an mehreren Orten und tauchte trotz aller Unterdrückungsversuche immer wieder auf, namentlich in den Gemeinden Wohlen, Rapperswyl und Gsteig bei Interlaken (Finsler, pag. 126). [7]) Betreffend diese Sekte: „Christian Michel und seine Anhänger, ein Zweig der Antonianer im Berner Oberland" in den Bei-

Was aber am verwilderten Strauche der Phantasie und ungezügelten Lust gewachsen ist, geht die Kirche nichts an, bedarf auch der Ausreutung! Die Kirche wurde keineswegs vom eigentlichen Kerne des Volkes darum scheel angesehen. Bei letzterem blieb sie vielmehr, soweit es das Verhalten gegenüber solchen Auswüchsen betraf, in vollen Rechten und Ehren. Soll sie doch allezeit nicht ein Versuchsfeld für religiöse Probleme, noch weniger ein Tummelplatz ungezügelter Leidenschaften, sondern ein wohlangelegter Garten sein, in welchem jedem Pflänzlein auf tiefere Kenntnis gegründete Pflege und sorgsame Behandlung zu Teil wird. —

Ziehen wir aber, an dieser Stelle angelangt, kurze Folgerungen aus der späteren Entwicklung der kirchlichen Grundsätze, so darf man sagen: Im ganzen kann niemand leugnen, dass man in einem Punkte nach und nach klarere Einsicht gewann. Man sah nämlich ein, dass Religion weder mit dem Prügelstock und in Kerkerräumen noch mit Entzug des ehrlichen Namens eingepaukt werden könne, welche Meinung ehemals Geltung zu haben schien; vielmehr anerkannte man je länger je mehr die Tatsache, dass das Gewissen eine autoritäre Instanz für den Menschen sein muss, welcher in den Grenzen weltbürgerlicher Ordnung auch nach aussen hin Anerkennung zukommt. Daher liess man fortschreitend diejenigen gewähren, die innerem Triebe folgend nach ihrem Belieben sich zu Vereinigungen konstituierten, in denen Gottesanbetung und christliche Liebestat geübt werden sollten. Glaubens- und Gewissensfreiheit wurde als unverbrüchliches Recht anerkannt.

III.

Wir haben sie heute, — diese durch jahrhundertelange Kämpfe endlich an's Tageslicht geförderten Schätze freien Geisteslebens. Aber haben sie nicht den „Individualismus“ erzeugt, bei dem jeder denkt, redet, tut, was er will, und ein Zusammenschluss zu einem Ganzen, einer Gemeinde immer weniger möglich ist? Hat nicht die Willkür alle Grenzen und Schranken weit übertreten, sodass sie nicht bloss in Gedanken jede Fassung des Göttlichen und Ewigen anzweifelt, kritisiert, in Frage stellt, sondern nun sogar nach aussen hin die wohlverbrieften Rechte der kultischen Einrichtungen, ja des materiellen Eigentums zu gefährden scheint? Es wäre unrecht, dies zu leugnen, wo Tatsachen sprechen. Dieselben sind derartig, dass die Einen sich gegen die mit der Wissenschaft in Kontakt stehende „Weltkirche“ abschliessen, um

trägen zur Gesch. der Schweiz. reformierten Kirche, zunächst des Kantons Bern, 1.—4. Heft, 1841—1842.

gegen die fressende Macht des Unglaubens in engem „Conventikel“ Sicherheit zu suchen, andere aber, mit ihrem wirklichen Wesen wenig vertraut und verbunden, der Meinung leben, sie sei unheilbarem Siechtum verfallen und werde wie ein gebrechliches Mütterchen an Altersschwäche untergehen. Dies Schicksal glauben sie dem Auftreten der hin und wieder ihr Haupt etwas keck erhebenden Antipoden der Kirche entnehmen zu dürfen. Ihre Anhänger haben deshalb allen Grund, die Befürchtung der einen und die Hoffnung der andern genauer anzusehen. Wenn wir hiebei

A. die gegenwärtigen bernischen Kirchengegner, ihre Verbindungen und Tendenzen ins Auge fassen, so ergibt sich von selbst, dass

B. sowohl Berührungspunkte als auch Differenzen insbesondere zwischen den Vertretern der „ethischen Kultur“ und der religiösen Richtung hervortreten. Hiebei geben nicht etwa geschichtliche Reminiszenzen (1) sondern grundsätzliche Überlegungen philosophischer Art (2) den Ausschlag. Dabei drängen sich die Fragen auf, ob die Religiösen stehen bleiben können bei Theorien wie derjenigen des

a. Agnostizismus, oder des sich auf das
b. Naturerkennen, oder auf die
c. Autonomie des Willens stützenden Sittengesetzes? Oder bei andern mit blossem
d. Altruismus verwandten Systemen? Ob nicht vielmehr als beste Erfüllung der seelischen Bedürfnisse die
e. Theonomie zu betrachten sei?

Das würde auf das Evangelium Jesu, die einzige und feste Grundlage unserer reformierten Landeskirche, als Grund und Ziel der Ethik zurückführen. (3) Lässt dasselbe andere Erscheinungsformen zu, so können doch die bisherigen nicht kurzweg abrogiert sondern nur alteriert werden.

A.

Beachten wir nämlich, woher die Vorstösse zur Untergrabung der bestehenden Kirche gemacht wurden, so geschah dies zum geringen Teile auf dem herkömmlichen staatlichen und bürgerlichen Gebiete. Auch die Verwirrung durch religiöse Parteibildungen ist für die Gegenwart weniger gefährlich als vor einigen Jahrzehnten. Die konfessionelle Differenzierung kann sich frei entwickeln, da der Staat historisch gewordenen oder sich bildenden Gruppierungen in seinen Grenzen Raum schafft, auch Neubildungen an den Vorteilen freiheitlicher Entwicklung partizi-

pieren lässt.[1]) Dem kirchlichen Bestande in seiner neuen Daseinsform demokratischer Gestaltung stehen mancherorts hingegen nicht sympathisch gegenüber diejenigen Elemente, welche versteckter oder offener zur Auflösung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung hindrängen! Namentlich wo und soweit sie hinsichtlich ihrer Welterkenntnis aus den Quellen der empiristischen Forschung versorgt werden, indem sie dabei dem theoretischen Materialismus zufallen, welchem der praktische auf dem Fusse folgt.[2])

Leicht kommt dann ein Bündnis zu Stande mit einer vorgeblich dem Idealismus huldigenden Richtung, welche den Kultus des reinen Menschentums auf ihre Fahne schreibt; der Pakt der beiden Parteien, auf der Basis der Vereinigung von Intellektualismus und Materialismus errichtet, kann der Kirche nicht günstig sein, welche vor allem eine tiefere Gemütsentwicklung anstrebt, destruktive Tendenzen gegenüber einem als mindestens veraltet und unbrauchber, ja „fortschritt- und kulturfeindlich" angesehenen Institut sind vielmehr unmittelbare Folge. Dies um so eher, als materielle Erwägungen den Ausschlag geben. Hoffen doch die einen die durch Aufhebung antiquierter, religiöser Anstalten flüssig gewordenen Hülfsmittel den Interessen sozialer Gleichstellung dienstbar zu machen, während die andern sich mit der Vorstellung tragen, ihre in weltseligem Kunstgenuss schwelgende Geisteserhebung werde den nötigen Kapitaleinsatz erhalten; dies weniger durch Auflösung als durch Kapitulation der bisherigen religiösen Korporationen resp. ihrer Repräsentanten. —

In dieser Beziehung dürfte ein in Bern gemachter Vorstoss und Versuch zur Realisierung der diesbezüglichen Tendenzen symptomatisch sein. Der Initiant, Herr Prof. Vetter, hatte schon am 2. Juni 1879 laut gedrucktem Protokoll in einer Versammlung erklärt: „Da die Religion ihrem Ursprung und Wesen nach etwas ganz Individuelles sei, so werde auch das Ende der Kirche, wie es übrigens auch der Gang der Geschichte andeute, nicht eine Konzentrierung und Neugestaltung, sondern die naturnotwendige Zerbröckelung, der Zerfall sein." (Erst im Dezember 1903 kommt nun Hans Faber (Zürich, Schulthess, 1904) und sagt auf Seite 190

[1]) Vgl. z. B. bern. Kirchengesetz vom 18. Jan. 1874, § 6, Ziff. 3, wonach: „solche Religionsgenossenschaften, welche, sei es, dass sie innerhalb oder ausserhalb der anerkannten beiden Landeskonfessionen stehen, durch einen besondern Erlass des Grossen Rates als öffentliche Kirchgemeinde erklärt werden können" [2]) H. Kutter, „Sie müssen", Berlin, Walther, 1904, gibt dies (Kap. V) als „Weg an, der uns aus den Sümpfen des Geistes wieder unserer ursprünglichen Lebensaufgabe, unserer Gesundheit, unserm Glücke zuführt". p. 123.

mit dürren Worten: „Die Kirche hat keine Zukunft; die Zukunft wird keine Kirche mehr haben".) Ob in jener Zeit Hartmanns „Selbstzersetzung des Christentums" zu diesem vaticinium Veranlassung gab und der Urheber dasselbe dann später als insanum ansah, oder wie er zu anderer Ansicht gelangte, — sicher ist, dass Prof. Vetter später laut seiner sensationellen Rede: Schule und Kirche im alten und neuen Jahrhundert (Bern, Neukomm & Zimmermann, 1901) unter gewissen Bedingungen an eine Regeneration der Kirche dachte. Der Verfasser will „der heranwachsenden Menschheit in neuem Glanz die Kirche aufgetan wissen; es werden ihr die Kirchen als die höhern Schulen des Wahren, Schönen und Guten sich auftun". Die Natur seines neuen Kultus kam zur Exemplifizierung, als er zur dritten Wiederkehr des Todestages von Johannes Brahms am 31. März 1900 eine Brahmsfeier und sodann zu Ehren des berühmten Malers Böcklin im Januar 1901, bezw. 1902 eine Böcklinfeier zu halten beabsichtigte und zu diesem Zwecke wohldurchdachte Programme aufstellte. Indem für erstere Handlung die Münsterkirche petitionsweise vom Kirchgemeinderat reklamiert, aber von letzterem die Zulassung derartiger Feiern als „Heroenkultus, der in keiner Weise dem Charakter und Zweck der Münsterkirche entspreche", verweigert worden war, blieb es nicht beim abgewiesenen Rekurs an die Bezirksbehörde (Regierungsstatthalter I), sondern es wurde die Angelegenheit durch Schreiben vom 7. November 1900 dem Regierungsrate des Kantons Bern zum Entscheide überwiesen; bevor aber dieser gefällt war, wurde ein zweiter angehoben und zwar gegen den Beschluss des nämlichen Kirchgemeinderates bezüglich der Verweigerung der ebenfalls unter seiner Aufsicht stehenden französischen Kirche, in welcher eine Ausstellung von Bildern Arnold Böcklins stattfinden sollte. Hiebei trat nun die Konjunktion zwischen oben bezeichneten kirchengegnerischen Richtungen ein, nämlich zwischen der sozialistischen und humanistischen Gesellschaft; beim Weiterzug der strittigen Angelegenheit, die Böcklinfeier betreffend, an die erwähnte oberste Instanz marschierten beide Parteien durch ihre Vertreter Seite an Seite auf. Als Unterzeichner des Rekurses stellten sich: Prof. Dr. Vetter, Arbeitersekretär Bischoff, Prof. Dr. Reichesberg, indem sie „als Bürger und Schweizer Gleichheit vor dem Gesetz" (nach Art. 4 der B. V.) verlangten, Eigenschaften, die ihnen freilich zukommen, währenddem ihnen diejenige von Mitbewohnern des Kirchgemeindebezirkes und ebenso (nach dem offiziellen Austritt Prof. Vetters) diejenige der Zugehörigkeit zur protestantischen Konfession nicht eignen!

Dass unter diesen Umständen die kirchlichen Gesellschaften nicht müssig zuschauten, sondern nachdem der Kirchgemeinderat mit seinen Verfügungen über den drohenden Eingriff in die, wie man festen Glaubens war, gut verbrieften Rechte Beanstandung gefunden, — bei Synodalrat und Synode Hilfe suchten, ist begreiflich.[1]) Auf den Beschluss der letztern Kirchenbehörde wurden von ihrer Vertretung, dem Synodalrate, „in trefflicher Weise, in gemessener, doch entschiedener und deutlicher Sprache die kirchenrechtlichen Argumente und Gravamina zusammengefasst" (zweifelhafte Legitimation der Beschwerdeführer zur Rekurseinreichung, Wahrung der Eigentums- und Nutzungsrechte)[2]) und in einer 23seitigen „Eingabe betreffend das Verfügungsrecht über die Kirchengebäude an den hohen Regierungsrat des Kantons Bern" gerichtet (gedruckt Bern, Stämpfli & Cie., 1902). Mochten sich auch Divergenzen in der Auffassung über das einzuschlagende Vorgehen in der Synode geltend machen (17 Stimmen forderten ein Rechtsgutachten, während bloss 7 Stimmen gegen 93 Ablehnung begehrten) —, für das Recht der Kirche waren alle Parteien eingetreten. Als am 20. April 1902 in der Jahresversammlung des kantonalen Reformvereins auf den Vortrag über: „Berührungspunkte und Grenzlinien zwischen kirchlicher Reform und ethischer Kultur" Prof. Vetter sich mit persönlich liebenswürdiger Versöhnlichkeit vernehmen liess, wurde unter Anführung des Chefredaktors der Reformblätter (Pfr. Ryser in Bern) von der kirchlichen Linken „ihre ablehnende Haltung den ethischen Kulturbestrebungen gegenüber, soweit sie religionslos und kirchengegnerisch sind, bestimmt markiert". Und wenn auch die Exekutivbehörde des Kantons Bern keine Kundgebung auf die kirchliche Protestation ergehen liess, so kann dies keineswegs dahin gedeutet werden, dass die Politiker etwa samt und sonders damit einverstanden wären; gegenteils zeigte es sich anlässlich der Verhandlungen über den Staatsverwaltungsbericht im Grossen Rate, dass es der Kirche in dieser Behörde keineswegs an kräftiger Fürsprache fehlt. Wurde doch mit Bezug auf die Prärogativbegehren der Unkirchlichen die Forderung aufgestellt,[3]) dass diejenigen, die nicht der Kirchgemeinde und nicht einmal der Landeskirche angehören, kein Anrecht an die Kirche haben sollen. In positivem Sinne wurde sogar von der Kirchendirektion

[1]) So namentlich der kantonale Pfarrverein des Kantons Bern, der sich am 23. September 1901 in Lyss versammelte und eine sehr entschiedene Resolution fasste (vide gedrucktes Einladungsschreiben und Protokoll). [2]) Pfarrer Güder, Kirchenbl. vom 17. Mai 1902. [3]) Sitzung des Grossen Rates vom 23. Sept. 1902. — Votum von Dr. König in Bern, unterstützt durch Grossrat Muralt.

liebreiche Protektion des landeskirchlichen Bewusstseins und warmes Eintreten für die Landeskirche, nicht aber bloss juristische Interpretation des Kirchengesetzes verlangt.[1]) — Freilich waren die Erklärungen einzelner Mitglieder des Grossen Rates noch lange kein Beschluss genannter Behörde, auch nicht die Ankündigung der Kirchendirektion, sie werde im Geschäftsbericht von 1902 eine eingehende Erörterung der Sachlage bringen. Verglich man damit das von grossem Selbstgefühl zeugende Vorgehen der bezeichneten Kirchengegner, so schien die Entschlossenheit der letztern das Wohlmeinen der Kirchenpatrone mindestens zu paralysieren. Jene liess vermuten, dass ihnen Deckung im Rücken nicht fehle. Dessen musste man schon inne werden, wenn man bloss der Bemerkungen voll verletzenden Spottes gegenüber dem religiösen Volksgefühl gedachte, welche in einem Programm für den „Volksbildungsabend" vom 23. Februar 1902 (Niklaus Manuel-Abend) zu tage traten;[2]) besonders kräftig gab sich diese abschätzige Gesinnung in den Drohworten zu erkennen, welche in einem gedruckten, aber dann nicht in Beratung gezogenen Flugblatte der Synode vom 12. November 1901 vorlagen, indem es in Art. 7 hiess: „Wenn wir nichtkirchlich Gesinnten wirklich heute noch in Minderheit sein sollten, so werden wir es vielleicht nicht immer sein, und wenn wir aus den Kirchengebäuden, die uns wohl so lieb und ehrwürdig sind als irgend jemandem, heute herausgedrängt werden sollten, so werden wir morgen uns und andern die Frage stellen müssen, ob eine solche Kirche jährlich durch eine Million Franken Staatssteuern zu unterhalten oder aber in Massen zu verlassen sei!" — Unbestritten sah auch Prof. Vetter schon zwei Jahre vor Hans Faber (S. 188 a. a. O.) „die Auflösung der Kirche bereits in vollem Gange". Denn gesetzt auch, der Hauptführer der Kirchengegner hätte nicht schon früher zur Orientierung des (Münster-) Kirchgemeinderates einen von ihm verfassten und 1896 in der „Ethischen Kultur" veröffentlichten Aufsatz, betitelt: „Sonn- und Festtage der Zukunft", eingereicht[3]) —, die kräftige Anzweiflung über Berechtigung der

[1]) Grossrat Dürrenmatt. [2]) Die bei diesem Anlasse gesungenen Lieder „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" und „Eine feste Burg ist unser Gott" wurden von erklärten Atheisten mit der Bemerkung im Programm begleitet: „Die aufgenommenen geistlichen Lieder sind (hier und früher) als eine Huldigung an den Geist des 16. Jahrhunderts gedacht"! Also: Die alte Perrücke ist gerade noch gut genug, um der Frivolität als Paradestück zu dienen. [3]) Welcher z. B. folgende Stellen enthält: „Wenn am Sonntag die Glocken zur Kirche rufen, so bleiben wir draussen; denn wir wissen: Die Leute da drinnen reden von einem Wesen, von welchem nie jemand etwas gesehen oder gehört, sie singen von einem Heiland, der sie erlöst und beseligt aus einem

materiellen Grundlage der Kirche liess einen Vorstoss gegen letztere voraussberechnen; dies um so mehr, als bei demselben die Koalition der als „Mithaften" auftretenden Genossen sozialistischer Richtung als unerschütterlich gelten musste.

Aber nun? Was war das? Auf einmal ist der Lärm abgetan; mäuschenstill ist alles! Versunken und vergessen der moderne Schlossbau, in welchem Mauerbrecher für die ohnehin viele Breschen zeigende Kirchenfeste bereit lagen. — Freilich ist prinzipiell nichts geändert; kein Ausgleich der Parteien hat stattgefunden. Ob der Kriegszustand fortdauern oder die Streitaxt begraben sein soll? Der letztere Fall ist vorläufig der augenscheinliche.

Immerhin wartet laut Geschäftsbericht des Synodalrates (pag. 16) pro 1904/1905 die Frage des Benutzungsrechts der Kirchengebäude noch ihrer Erledigung. Ferner wird pag. 16/17 erklärt: In den Unterhandlungen betreffend die Benutzung der Kirchengebäude ist infolge Ablebens des einen Bevollmächtigten, des Herrn Pfarrer Ammann, ein Stillstand eingetreten. Zu seinem Bevollmächtigten hat nun der Synodalrat Herrn Professor Steck ernannt und der Kirchendirektion von dieser Ernennung Kenntnis gegeben. Die Kirchenbehörden denken demnach nicht daran, die ihnen für die Zukunft wichtig erscheinende Angelegenheit aus ihren Traktanden fallen zu lassen. Dass aber die Gegenpartei von ihrer Kampflust zurückgetreten ist, darf nicht inneren Gründen sondern nur der eingetretenen Veränderung der äussern Umstände auf Rechnung geschrieben werden.

Mittlerweile hatten nämlich andere Interessen und Angelegenheiten [1]) das Augenmerk des in seiner angezeigten Schrift (Schule und Kirche etc.) als Neuordner des religiösen Unterrichts und Kultus sich ankündigenden Veranstalters der rhetorisch-

---

unbekannten Jenseits her. Es sind ihrer wenige und von den wenigen glauben nur wenige, was sie beten, singen und bekennen. Und die andern tun, als wenn sie es glaubten, weil sie den Glauben der wenigen für etwas Gutes oder wenigstens Ehrwürdiges halten. Aber die Zeit wird kommen, wo das Recht, zu trösten und zu erbauen mit Rede und Gesang und gemeinsamer Feier im würdigen Raume, nicht mehr ausschliesslich Recht derjenigen ist, die es infolge der Trägheit der Massen heute noch in Händen haben. Ueberzeugte und entschlossene Männer und Frauen aller Stände sollten zusammentreten zu der neuen Kirche des reinen Menschentums. Sie sollten sich am festlichen Tage treffen in den ehrwürdigen Hallen der jetzigen mehr und mehr inhaltslos werdenden Gottesdienste und sich dort im neuen Gottesdienste des Wahren, Guten und Schönen erfreuen." [1]) Nürnberger Jubiläums-Rede, Verteidigungsschrift, Ereignisse in Bern, welche nach dem Krawall am Muristalden im Frühjahr 1904 durch den bekannten Prozess und „enorme Kosten" ihren Abschluss fanden!

liturgischen Aufführungen auf sich gezogen. Zudem mochte er sich in seinem Optimismus getäuscht fühlen. Bei den Produktionen in der für diesen Zweck zu Diensten gestellten französischen Kirche wurde die Popularität des neuen Kultus vom Publikum in Zweifel gebracht.[1]) Denn wenigstens ein Teil desselben schien durch sein Verhalten den bisherigen Kultur- und Zivilisationsbestrebungen Hohn zu sprechen. Das Einschreiten (Allokution) einer kirchlichen Oberaufsichtsbehörde liess sich, weil hiefür nicht vorgesehen, nicht erwarten; andere Machtmittel waren wohl auch nicht vorhanden. Hier hätten übrigens solche fast ebenso unglücklich wirken müssen, wie die schon erwähnten der Polizeimänner am Aargauerstalden in Bern. —

Welches Horoskop kann man nun aber nach diesen bisherigen Erfahrungen dem Kultus „des reinen Menschentums", insbesondere „der Herbeiziehung des Schönsten und Besten in unserer geistigen und ästhetischen Kultur" stellen? Gewiss kein so farbenprächtiges, wie es Prof. Vetter in seinem Schriftchen „Schule und Kirche" malt.[2]) Mögen seine kultischen Einrichtungen und Darstellungen, in einem „Kulturzentrum" eingerichtet, den Vorzug hohen Reizes besitzen und einem in Idealität nebelnden Aufschwung vorarbeiten, ja mag eine gewisse mystische Gefühlserregung als Effekt, meinetwegen als Frucht erreicht werden, so bleibt doch *ein* Bedenken bestehen: Wie wenigen wird im unerbittlichen Kampfe ums Dasein Musse und Gelegenheit übrig bleiben, um die seelenerhebenden Genüsse der Kulturseligkeit sich anzueignen! Wie vielen, die aus der Provinz stammen, wird das Verständnis mangeln, um etwa „wie im Sydenham-Palast bei London an einem gewöhnlichen Werktag sich zwischen Abbildern der griechischen Götter ehrfurchtsvoll flüsternd als beschauende Gruppe" einzufinden (Vetter a. o. O., S. 19—20)! Ja, wie leicht dürfte ein guter Teil, angeekelt von einem wenn auch nicht pa-

[1]) „Bei Anlass der Böcklinfeier am Sonntag Nachmittag in der französischen Kirche machten sich viele Besucher einer argen Ungezogenheit schuldig. . . . . Kaum war das letzte, auf die weisse Wand projizierte Bild erblasst, so erhob sich hinten in der Kirche ein grässliches Gepolter und alles drängte dem Ausgang zu. . . . Die Absicht des Herrn Prof. Vetter . . . . war jedenfalls . . . . nicht, bloss eine Schaustellung zu bieten; das rücksichtslose Publikum, das nur gekommen war, um Helgeli zu betrachten, und kein Verständnis zu haben schien für den Ernst der Feier, hat die andächtige Stimmung derjenigen, deren Herz dabei war, auf rohe Weise gestört." . . . Berner Intelligenzblatt vom 17. Dez. 1901. [2]) Hans Fabers Reichsgottesgedanke rettet ihn vor solchem Missgriff. S. 192 erklärt er, es handle sich nicht darum: „Einrichtungen oder Organisationen zu schaffen, die an Stelle des Beseitigten treten müssten". Und auf S. 195: „Die Kirche braucht nicht ersetzt zu werden".

ganisierenden doch katholisierenden, geistigen Exerzitium hinweggehen und sagen: „Das Gute ist nichts, Trug und Schein alles, — nicht idealistisch gefördert, sondern in bleibenden Materialismus versinkend“! —

Es liess sich nicht bezweifeln, dass diese Aussichtslosigkeit, dem gemeinen Bürger durch das Volksbildungsunternehmen wesentlich zu nützen, in den Reihen der alliierten Kirchengegner *nicht* sofort einen Bruch veranlassen würde. Im Gegenteil ist ihnen klar genug, dass eine einzige Partei das als morsch angesehene Kirchengemäuer nicht zu durchbohren im Stande wäre. Die Not zwingt sie zusammen, denn wie wenig sie den Erfolg in ihrer Hand haben, wenn sie einzeln vorgehen, dafür gibt es belehrende Tatsachen. Bereits hat das Genfervolk zwei Mal den beutelustigen, unter der Fahne des Sozialismus aufmarschierenden Scharen in der Abstimmung die Antwort gegeben: „Wir wollen Kirchengut und Kirchenrecht intakt lassen“. Ob dato bei dem aus Frankreich wehenden Winde Gleiches geschähe, darüber lassen sich wohl Vermutungen anstellen, Entscheide aber kaum sicher fällen. — Und wenn nun die neue Bruderschaft, die ethische Kultur, wie in Bern mit geschlossenen Reihen als Kollegin hinzuträte? Der bernische Synodalrat sagt seinerseits:[1]) „Die christliche Religion und die christliche Kirche haben schon ganz andere Stürme und gefährlichere Gegner siegreich überdauert“, freilich bezieht er dies zunächst auf die Tätigkeit der Vetter'schen Kultusgemeinde. Aber es hat doch auch Geltung angesichts ihrer Verbindung mit der sozialistischen Gesellschaft. — Würde aber auch ein momentaner Erfolg der Allianz beider Richtungen winken, so lässt sich fragen, ob er Bestand hätte. Denn das würde klar werden: Kirchengegnerisch wären sie vereinigt; aber ihre Ziele müssten sie auseinanderführen, ihren Bund trennen. Die ethische Kultur will eine Moral; ja sie will idealistisch wirken; die höchsten Geistesstufen möchte sie ersteigen. Wohl müht sie sich um Gewinnung der untenstehenden Klassen; aber doch in dem Sinne, dass diese zunächst die Superiorität der Geistesheroen in jeder Beziehung anerkennen, sich zu ihnen emporschwingen sollen. Geschieht dies nicht oder nicht genug, was bleibt übrig als ein sich erweiternder Abstand, als eine Discrepanz in Stellung und Richtung: Hier Plebs, dort Suprematie? Ihnen fehlt das alle umschlingende Band, wie es die gesinnungstreue, gottinnige Liebe allein zu weben vermag! Denn gerade die entschiedenen Nivellierungstendenzen der sozialistischen Gruppierungen können

[1]) „Eingabe“, S. 21.

sich zu dieser Geistesaristokratie auf die Länge nicht bekennen, wenn sie nicht Abfall unter den eigenen Gesinnungsgenossen erzeugen wollen! Dagegen können sie einer, ihre Lebensinteressen allein schützenden kirchlichen Gemeinschaft prinzipiell viel weniger gefährlich werden, als die kulturethischen Doktrinäre.[1]) Haben es jene doch viel weniger auf unsichtbare Güter abgesehen, als auf die sichtbaren der materiellen Gleichstellung oder sozialen Befreiung! Blos nebenbei kommt da die religiöse Gemeinschaft in Betracht, nur insoweit, als irdisches Guthaben in Frage steht. Allein die Spitze dieses Pfeiles ist da nicht gegen eine kleine Abteilung, sondern gegen die ganze bourgeoisistische Gesellschaft gerichtet. Ob nun diese in ihrer immer einigermassen noch auf römischem Gewaltrecht fussenden privilegienstolzen Kapitalmacht unter allen Erscheinungsformen anzuerkennen oder gar als allein berechtigt anzusehen sei, ist schon manchem Religiösen fraglich geworden.[2]) Jedenfalls steht und fällt mit dieser Interessenkolonie noch lange nicht die Gemeinde dessen, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlege und welcher sprach: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. —

Lassen wir also die sozialisierenden Verbindungen ihre Bestrebungen zur Gesellschaftsumformung weiterführen und suchen wir selbst überall jene Momente hervorzuheben und zur Geltung zu bringen, welche wahre Menschenwürde im Sinne Jesu begründen, — dann stehen auch die Ausgleich fordernden Arbeitermassen auf die Dauer nicht immer der Kirche als Gegner gegenüber!

B.

Nicht dieselbe Haltung darf aber die letztgenannte Gemeinschaft denjenigen zeigen, welche unter der Marke „ethische Kulturbestrebungen“ den Gottesglauben als irrevelant erklären oder offen bekämpfen, insoweit sie damit nicht bloss die Aussenwerke, sondern die Fundamente der christlichen Welt-

[1]) Houston Chamberlain meint zwar: „Die Welt wird sich noch immer lieber syro-aegytischen Mysterien in die Arme werfen, als sich an den faden Salbadereien ethischer Gesellschaften erbauen“. — Dagegen spricht, dass dieselben eben dem pompösen Wesen unserer Zeit und dem hochtönenden Phrasengeklingel gewisser vornehm sich geberdender Zirkel und ihrer seichten Bildung ausserordentlich zusagt und entgegenkommt. [2]) Ueberflüssig, hierauf näher einzutreten, nachdem Lic. Kutter mit seinen einschneidenden Sätzen bei allem Widerspruch, der oft ganz sachlich war, doch gerade in kirchlichen, nicht nur in sozialistischen Kreisen Wiederhall gefunden hat! Uebrigens vergleiche man nur mit dieser Behauptung die verschiedenen Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft, z. B. in Chur 1898, pag. 116–145; Lausanne 1902, pag. 114—235.

anschauung untergraben.[1]) Allerdings handelt es sich auch hier darum, den Wahrheitsgehalt der gegnerischen Positionen zu prüfen, um von da aus Wegleitung zu gerechtem Kampfe zu gewinnen. Da nun erstere jedoch auf die Grundsätze der neueren Philosophie abstellen, so kann selbstredend hier nicht der Ort sein, die bezüglichen Fragen abschliessend zu diskutieren, vielmehr muss es genügen, wenn orientierende Streiflichter auf dieselben fallen.

Da lässt es sich nun nicht verkennen, dass es an Berührungspunkten zwischen denjenigen, welche das religiöse Moment hervorheben, und denen, welche es beiseite schieben, ohne dabei das ethische Gebiet fallen zu lassen, doch nicht fehlt. Letzteres ist so sehr der Fall, dass es als „schwere Anklage gegen das landläufige Christentum" zu betrachten ist, wenn „eine ethische Bewegung viele edle Gemüter ergreifen konnte, die grosse christliche Gedanken vertritt", ohne dass jenes eine Ahnung davon hatte, „dass es eben christliche Gedanken sind" (Pfr. Ragaz, Verhandl. d. schweiz. Pred.-Ges., 1898, p. 115).

Blicken wir nur schon auf § 1 der Satzungen, welche die ethische Kultur aufstellte, so weist derselbe auf humane Bestrebungen hin,[2]) die jede ideale Richtung achten muss. Oder wie sollte man den Nachdruck, welchen die ethische Kultur auf bestimmte Äusserungen der Moral legt, übersehen? Denn auch vom religiösen Gesichtspunkte aus ist das bloss rezeptive Innenleben, das seine Projektion nicht im Gemeinschaftsleben besitzt (vgl. Kor. 12, 7 ff.) schon an sich nichts Wesenhaftes, Lebenskräftiges, welches auf Bestand zu rechnen hat. Ja, das als Fer-

---

[1]) Die Behauptung, dass die Lehre der „Ethischen Gesellschaften" nur Eigentum weniger Doktrinäre bleiben werde, ist Täuschung. Man vergleiche die Literarische Anzeige im *Berner Schulblatt* 1903, pag. 743, betreffend Theologie und Ethik von Fr. Wyss, Schulinspektor a. D.: „In vielen Städten Deutschlands, wie auch in Zürich und Lausanne haben sich in den letzten Jahren „Ethische Gesellschaften" gebildet für solche Männer und Frauen, die durch die kirchliche Dogmatik (sic!) nicht mehr befriedigt sind: diese Gesellschaften stützen ihre sittlichen Lehren und die des Urchristentums (!) auf die moderne, naturwissenschaftliche Weltanschauung und stellen damit die Harmonie zwischen Wissenschaft und ethischem Glauben (?) her; sie berufen sich auf die bedeutsamen Ethiker F. Adler, Coit, Saltes, Gizycki, Höffding, Jodl u. a. m. . . . Es wird auch gezeigt, dass die natürliche Sittenlehre geeignet ist, feste Ueberzeugungen und das Gewissen zu bilden, dass sie also eine Lehre für das Volk ist" etc. [2]) Nach § 1 der Satzungen bezweckt die „Gesellschaft für ethische Kultur" im Kreise ihrer Mitglieder als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwicklung ethischer Kultur zu pflegen. Unter ethischer Kultur versteht die Gesellschaft einen Zustand, in welchem Gerechtigkeit, Menschlichkeit, gegenseitige Achtung walten.

ment im Menschengeiste wirkende Prinzip muss durch Schaffung entsprechender Daseinsformen in der sichtbaren Welt eine Umbildung hervorbringen, das Niedere dem Höheren, das Unvollkommene dem Vollkommenen entgegenführen.[1])

Wenn also eine Entwicklung des sittlichen Lebens gefordert wird und wenn dieses sich in realer Erscheinung dokumentieren soll, so verhält sich die höchste Darstellung des Religiösen, d.h. des Christentums, dazu keineswegs ablehnend; gegenteils wird darin Energie in der Gestaltung der äussern Verhältnisse der Menschheit streng vorausgesetzt.[2]) Um von der ethischen Literatur des Christentums im weitern Sinne abzusehen, forsche man nur nach Intention und Tragweite vieler biblischer Stellen. Man lese z. B., was im Briefe Jacobi 2, 1 u. ff. steht und vergleiche dazu etwa die Auslegung von Prof. Schlatter, also eines positiven Theologen, von Seite 395 an, besonders pag. 407, 410 u. s. w. in seiner Preisschrift „Der Glaube" (Leyden, Briil 1885). Wenn also eine Richtung, wie die als „ethische Kultur" bezeichnete, gegen fadenscheinige Begriffe hinsichtlich der menschlichen Lebensgestaltung die Spitze kehrt, wenn sie das Schadhafte, Faule auszumerzen sucht, — dann scheint sie gerade Hauptziele mit der als altersschwach betrachteten kirchlichen Gesellschaft[3]) auf ihr Programm geschrieben zu haben.

1. *Warum folgt der religiöse Mensch* dennoch *einem andern Leitstern* als diese *Kulturethischen?* Warum ist er von diesen Bestrebungen nicht befriedigt? — *Einerseits* schon deswegen, weil die Geschichte selbst nicht zu raten scheint zu einer Lebensauffassung und dem damit im Gefolge geübten Kult „des Wahren, Schönen und Guten", wie ihn die Kulturethischen in Mode bringen möchten (s. Vetter, Schule und Kirche, S. 17 ff.). Aus den verschiedenen geschichtlichen Entwicklungsphasen soll es uns genügen, hier nur eine Erscheinung mehr beispielsweise hervorzuheben: Wo hätten Kunst und Wissenschaft grössere Blüten ge-

---

[1]) Elsenhans, Beitr. zur Lehre vom Gewissen, Studd. u. Kritt., 1902, p. 497: „Doch ist auch der Fortschritt des sittlichen Lebens eine unerlässliche Voraussetzung des rel. Glaubens auf dem Boden des Christentums"; vgl. Reischles Schrift: Christentum und Entwicklungs-Gedanke, Hefte zur christl. Welt, No. 31. [2]) Dr. Martin Rade, Streitsätze für Theologen, Giessen, J. Rickertsche Buchhandlung, 1898, S. 15: „man soll vor allen Dingen den Fehler aufgeben das Bestehende um jeden Preis sanktionieren zu wollen". [3]) L. Ragaz, Verhandl. der Predigergesellschaft in Chur 1898, sagt p. 57 treffend: „Dennoch ist die ethische Bewegung, wie die Zeiten nun einmal sind, ein gutes Zeichen ... eine Art Sündenbekenntnis. Könnte die Kirche nicht etwas von dem Mute lernen, mit dem z. B. die „Gesellschaft für die ethische Kultur" für die Rechte der Armen und Geringen eintritt und den Gebildeten ins Gewissen redet?" etc.

trieben, als im klassischen Altertum? Ja, Hellas und Rom, Kulturstaaten ersten Ranges, waren ausgezeichnet durch humanistische Bestrebungen, kannten die Gesetze der Ästhetik, veranstalteten zur Hebung und Bildung des Volkes unter anderem doch auch Schaustellungen, welche die idealistischen Kunstfreunde heutiger Tage nicht durchwegs als ihrer unwürdig titulieren werden.

Fragt man nach den erzielten Resultaten, so sind dieselben anerkanntermassen staunenerregend, namentlich in der klassischen Periode der Griechen. Volksschauspiele in dieser Formvollendung und Wirkung würden heute umsonst gesucht. Späterhin zeigte sich aber ein Zug nach Vermehrung der Feste, welcher „schliesslich zu einer wahren Gier ausartete und wie nicht leicht etwas anderes der Freiheit des Landes verderblich geworden ist“ (Dr. Georg Finsler, Neujahrsblatt der Literar. Gesellschaft Bern, 1902, pag. 11). Aufführungen und Volksvorstellungen anderer Art fanden auch in Rom statt. Ist die Dekadenz hier weniger bemerkenswert? Dazu bedürfte es tieferer Grundlagen des humanitären und geistigen Strebens als die, welche dabei in Frage kommen, nicht eiteln Wahnes und öder Sinnenbetörung, die allzuoft politischen Zwecken zu dienen hatten:

Das Rufen nach Brot und Spielen, das Klatschen beim Niederstürzen der armen Opfer des Volksergötzens, der Gladiatoren und Gefangenen, mussten denjenigen, welcher nach Gunst strebte, stacheln, immer pikantere Mordszenen zu veranstalten. Das scheinbar heroische: Morituri te salutant! stumpfte die Gefühle der Menge ab. Eine Verwilderung trat ein, die auch die kühnsten Verteidiger „des reinen Menschentums“ zur Vorsicht mahnen sollte. Ein Bild davon spiegelte sich ja unter Nero auf dem heutigen Petersplatze ab, wo bei dem Feste, welches dem römischen Pöbel gegeben wurde, die unglücklichen Christen „den Tod am Kreuze litten oder in Tierfelle eingenäht und von Hunden zerfleischt, andere bei einbrechender Dunkelheit als Pechfackel brennend verendeten“. Und dazu noch das Wort des Tacitus: „Pereuntibus addita ludibria“ —, was zur Annahme veranlasst, dass man diese massacres zum Gegenstand des Gelächters, Applaudierens machte. Treffend verweist E. Ryser (Reformblätter 1904, No. 41, p. 332) auf die Tatsache, dass Nero Schüler Senekas war, „der (seine) Schüler in humaner Ethik unterrichtete“.

Doch nicht die Einzelerscheinungen der oft unzweckmässigen Aufführungen seien ins Auge zu fassen, erwidert man hier, sondern das Kulturleben, wie es durch das Aufblühen der Kunst

und des Wissens geschaffen wurde. Jawohl, gerade dies. Seneka, Neros Lehrer, beschreibt seine Zeit folgendermassen: „Alles ist voll Verbrechen und Laster; man kämpft gleichsam einen ungeheuren Wettkampf der Verworfenheit; grösser wird täglich die Lust der Sünde, geringer die Scheu; das Laster verbirgt sich nicht mehr; ungescheut stellt es sich vor aller Augen, und so sehr ist die Verworfenheit öffentlich geworden und hat eine solche Gewalt in den Gemütern aller erlangt, dass die Unschuld nicht bloss selten, sondern überhaupt nicht mehr vorhanden ist". Hiemit stimmen die Schilderungen der Geschichtsschreiber Suetonius und Tacitus überein. In des letztern Schrift: Ab excessu divi Augusti liber III, 28 stehen die zusammenfassenden Worte: „Non mos, non jus; deterrima quæque impune, ac multa honestae xitio fuere", oder III, 36: Incedebat enim deterrima cuique licentia impune probra et invidiam in bonos excitandi".

Völlig im Einklange steht damit die Art, wie ein Angehöriger des Christenvolkes die ethischen Resultate damaliger Kulturperiode verrechnete. Er ist freilich nur ein geringer Zeltweber gewesen, aber ein weitgereister, nicht etwa durch Zusammentragung fremder Urteile sondern durch genaue eigene Anschauung zu gründlicher Ueberzeugung gelangter Mann. Seine diesbezüglichen Aussagen sind zusammenfassend dargestellt im biblischen Briefe an die Römer, Kap. I und V 27—32, aber auch in andern ähnlich lautenden Stellen. —

Wenn nun aber hier nicht nach weiteren Lehren der Geschichte geforscht werden soll, so erfolgt diese Unterdrückung nicht nur aus Raummangel, sondern auch infolge des hier offen gemachten Zugeständnisses, dass sich wohl aus der Vergangenheit auf dem besprochenen Gebiete nicht unabweisbare Schlüsse auf die Zukunft ziehen lassen würden.[1]) Gerade die Kulturepoche des römischen Kaiserreiches anlangend stehen auch diejenigen, welche das auf christlichem Boden gewonnene Weltbild ablehnen, demselben anders gegenüber als die Vertreter jenes untergegangenen Zeitalters, welches vielfach Abweichung in religiöser und geistiger Beziehung als staatsgefährlich und jeden aufrührerischen Neuerer nur als Anhänger einer sinnlosen superstitia ansah. Die Verdienste des Christentums werden — von Nietzsche

[1]) V. Hauri, „Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft 1897" sagt Seite 135: „Diese Frage ist gar nicht apriorisch zu entscheiden und also, da bislang noch kein Einzelner und kein Volk vorhanden war, bei dem die religiösen Voraussetzungen fehlten, überhaupt nicht zu entscheiden". — Prof. Chapuis, Lausanne, erklärte, hievon abweichend: „Gewiss sind in der Geschichte Religion und Moral bisweilen getrennt gewesen" etc. Vgl. p. 156 a. a. O. — Prof. Förster in Zürich: es habe noch keine „Reinkulturen" gegeben. (Nachr.v.Z.)

und seiner ganz eigene Ziele verfolgenden Schule abgesehen — auch von den Freidenkern im Sinne der Anerkennung einstigen Kulturfortschrittes beurteilt und Bestrebungen, unter denen sich die Animosität verbergen würde, zurückgewiesen. Bestätigung hiefür leistete u. a. der eine der Präsidenten des im September letzthin in Rom zusammengetretenen Freidenker-Kongresses, Prof. Bertholet, das hervorragende Haupt der positivistischen Schule, in seiner Kennzeichnung der normativen Prinzipien,[1]) obschon für Bewahrung des darin ausgesprochenen massvollen Verhaltens in aufgeregter Zeit sich kaum bürgen liesse! —

2. Wenn es sich hier um die unabhängige, von der modernen Zeitrichtung bestimmten Moral handelt, unter welcher, den frühern Auseinandersetzungen entsprechend, in erster Linie diejenige Form zu begreifen ist, wie sie sich in der sogenannten „ethischen Kultur" manifestiert, so gilt es nun auch in *zweiter Linie,* die *Prinzipien* aufzuzeigen, mit denen der nicht unabhängige, sondern durch religiöse Maximen geleitete Mensch nicht einig gehen kann. Will man uns ein Haus aus selbstgeschaffenen Materialien bauen und auf neuem Grunde aufstellen, so möchten wir uns beides besehen, ehe wir als Mieter darein eintreten, da wir ja die Folgen zu tragen haben werden. Weil aber diese Tendenz in der unter der Fahne „religionslose Moral" segelnden Lebensrichtung ebenso wie bei den früher bezeichneten Kirchengegnern vorwaltet, nämlich: Die Konstruktion eines ethischen Systems auf der Basis der Naturwissenschaft oder aber blosser Vernunfttheorien anzubahnen,[2]) so ergibt sich als Hauptfrage die

---

[1]) Nach „Gazette de Lausanne", dd. 23. IX. 04: On y lit entre autres cet énoncé de principes: Conservons toujours la sérénité bienveillante qui convient à notre amour sincère de la justice et de la vérité. La voix de la science n'est ni une voix de violents, ni une voix de doctrinaires absolus. Quels qu'aient été les crimes de la théocratie nous ne saurions méconnaître les bienfaits que la culture chrétienne a répandus autrefois sur le monde. Elle a représenté une phase de la civilisation, un stade, aujourd'hui dépassé, au cours de l'évolution progressive de l'humanité. Il serait contraire à nos principes d'opprimer à notre tour nos anciens oppresseurs, s'ils se bornent à demeurer fidèles à leurs opinions d'autrefois, sans prétendre les imposer. Ce que nous voulons fermement, ce que nous avons le droit et le devoir de faire, c'est d'enlever à l'esprit clérical et rétrograde la direction officielle des Etats et surtout la direction obligatoire des consciences, celle de l'éducation populaire et des œuvres de solidarité sociale. Vgl. dazu: Le Christianisme, vom 22. Sept. 1904 (Paris).

[2]) Zu bemerken ist, dass ein Teil der Anhänger der ethischen Kultur sich mit den Ausläufern der von Darwin und Haeckel aufgestellten Theorien einig erklären und zugleich auf sie stützen. So der Einsender des doppelten Artikels im *Berner Schulblatt,* 1903, p. 664 ff. Autorität ist: Prof. Dr. Klaatsch. Grundlehre: Dass der Mensch in seiner Entwicklung keine Sonderstellung einnimmt,

Untersuchung, ob „die Ethik als Wissenschaft nicht zur Gewinnung des sittlichen Standpunktes religiöser Voraussetzungen bedürfe“?

a. Der Referent der Predigergesellschaft in Chur, Pfarrer Ragaz, welcher über das Thema sprach: „Das Evangelium Jesu Christi und die Moralphilosophie der Gegenwart“, stellte die Sache in der Weise dar, „dass ein ethisches Prinzip nicht zu gewinnen sei ohne Weltanschauung und eine Weltanschauung nicht ohne Religion, und wäre es auch ein negatives, religiöses Urteil“. Sein Korreferent belehrte ihn indessen: „Der Agnostiker denkt darin eben anders. Er behauptet, dass eine Erkenntnis der letzten Ursache über die Phänomenalwelt hinaus unmöglich, aber auch unnötig sei“. Da nun eben diese Theorie des Agnostizismus sowohl im bernischen Münster-Streit zur Verwertung gelangte, als sie auch sonst unter den Prinzipien gewisser auf Naturwissenschaft fussender Ethiker eine besondere Bedeutung hat, so muss ihr wenigstens hinsichtlich *einer* aufgestellten Behauptung auch hier kurze Beachtung geschenkt werden. Prof. Vetter redet in der angeführten Broschüre, S. 20 (indem er Pfr. A. Rooschüz antwortet), von einer „wunderbaren Urkraft, die nach ewigen, ihr innewohnenden Gesetzen im Grashalm und im menschlichen Gehirn, in der Schneeflocke und in jenem Sternennebel waltet, der vor zwei Jahrtausenden im „Perseus“ sich entzündet hat und von dem wir vor zwei Wochen unter den Schauern unserer Nichtsheit und unseres Nichtswissens erbebend am nächtlichen Himmel die erste Kunde erhalten haben. Diese Kraft aber zu begreifen und in Worte zu fassen, darauf verzichten wir und überlassen es bescheiden der Priesterweisheit, der weltlichen wie der geistlichen“. Wenn der bernische Führer der antikirchlichen Politik, Prof. Vetter, auf die Nova Persei hinweist, so ist nach dem Ausdrucke von Leo Brenner, Direktors der Manova-Sternwarte, in seiner Schrift: „Neue Spaziergänge durch das Himmelszelt“, Berlin 1903, „diese Entdeckung gewiss eine der überraschendsten, die in unserer an Ueberraschungen so reichen Zeit gemacht worden sind“ (pag. 257). Denn nachdem genannter Astronom die möglichen Erklärungen des graphisch dargestellten Phänomens gekennzeichnet hat, schliesst er: „Die Tatsache steht fest, dass es sich bei dem Aufleuchten und dem weiteren Verhalten der Nova Persei um eine kolossale Katastrophe am Himmel gehandelt haben muss“ (pag. 258). Die Tatsache

---

also in Bezug auf den Körperbau auf eine Linie mit den Tieren zu stellen ist. p. 665. Neben dieser *evolutionistischen* tritt dann, wie unten gezeigt wird, besonders die *utilitaristische* Theorie hervor.

der Erscheinung ist also unbestritten; aber die Ursache? Darüber liest man etwa: „Aus diesem Grunde ist man auch *geneigt,* diese Ortsveränderung des Nebels keiner wirklichen Bewegung der Nebelmassen *zuzuschreiben.* (Vom Verf. unterstrichen.) Man *glaubt* vielmehr, dass es sich um die Fortpflanzung einer optischen Erscheinung handelt, nämlich der Lichtwellen, was mit einem auf dem Stern stattgefundenen Ausbruch zusammenhängen *könnte*". Wenn nun die Fachgelehrten sich mit solchen Vermutungen, vielleicht auch Wahrscheinlichkeits-Berechnungen zufrieden geben müssen, was tut da die Priesterweisheit hinzu? Was masst sie sich für ein höheres Wissen an? Das können auch die nicht angeben, welche die Bescheidenheit nur auf ihren eigenen Konto setzen. Wenn aber unter den Priestern jene Menschen gemeint sind, welche sich mit der „ewigen Urkraft" nicht zufrieden geben, sondern hinter oder über derselben auch noch ein Etwas suchen, was ihr Wesen bestimmt, — so wird hier die Linie des eigentlichen Wissens nicht überschritten, vielmehr zugestanden, dass dies letztere wohl sehr beschränkt, aber nicht abzuweisen ist.[1]) Gerne wird insbesondere der Hinweis angenommen, welchen Leo Brenner a. a. O. p. 337 u. 338 macht, „dass unser ganzes Milchstrassensystem, von einem fernen Punkt im Weltall, z. B. vom Andromeda-Nebel selbst aus gesehen, ebenfalls den Eindruck eines Spiral-Nebels machen würde. Desgleichen auch der Satz: „Unser ganzes Sonnensystem würde dann dem dortigen Beobachter nicht anders erscheinen, wie uns eines der ..... Sandkörnchen". Dies alles, was uns die wunderbare Grösse des Weltalls ins Licht rückt, freudig *zuzugeben,* sind diejenigen nicht weniger geneigt, die eben darin das Werk unendlicher Weisheit sehen, als alle Agnostiker miteinander. Und den letztern gegenüber sind sie sich ebensogut ihrer „Nichtsheit" bewusst, ohne deswegen an ihrer innern Beziehung zu dem Urheber und Inhaber alles Werdenden und Geschaffenen etwas einzubüssen.

b. Am allerwenigsten aber lassen es sich diejenigen nehmen, welche in der alles menschliche Wissen verspottenden Grösse des Weltgeschehens einen Kausalzusammenhang ahnen und fühlen, danach die Auffassung ihres Daseins zu deuten und ihr Leben zu richten. Der Agnostizismus mag sich der Deutung enthalten, würde aber sich selbst und seiner Bescheidenheit widersprechen, wollte er denen wehren, welche in den Phänomenen „der Gesamt-

[1]) Vgl. Wundt, System der Philosophie, S. 4, wo dargestellt wird, dass die Philosophie es nicht ablehnen kann, „in irgend einer Weise dem religiösen Denken und Handeln eine Stelle in der Allgemeinheit menschlicher Lebensäusserungen anzuweisen",

wirklichkeit“ nicht nur entweder automatische Bewegung zu sehen vermögen oder Hervortreten einer „Urkraft“,[1]) über deren Verhältnis zu seinem Personenleben der Mensch nichts Bestimmtes zu denken im Stande wäre. Man sage dabei, was man will: Die Seele, welche nach Klarheit ringt, kann sich auf die Dauer nicht bescheiden, sich mit den Ergebnissen der empiristischen Wissenschaft zufrieden zu geben,[2]) ohne etwas darüber hinaus zu verlangen. Es lässt sich beim besten Willen kein Eindruck gewinnen als der in den Ausführungen von Pfr. Ragaz enthaltene, wenn er a. a. O. S. 68 bemerkt: „Was lässt sich wissenschaftlich über das Wesen des Menschen sagen? Doch nur, dass er ein Lebewesen ist aus dem Kreis: Wirbeltiere, Klasse: Säugetiere, Ordnung: Zweihänder, einzige Gattung: Homo sapiens. Sie kann hinzufügen, dass es diesem Lebewesen eigentümlich sei, gewisse höhere Aspirationen zu haben, sich eine ganz besondere Bedeutung in der Welt zuzuschreiben. Aber ob diese Ansprüche des Menschen etwas mehr seien als Selbsttäuschung, das vermag die Wissenschaft mit ihren eigenen Mitteln allein nie auszumachen!!“[3]) Sie ist also keine Wegweiserin auf dem Gebiete des Lebens, bezüglich dessen (laut Prof. Dr. L. Weis in Theol. Studd. u. Kritt, 1904, S. 4, über den „spekulativen und praktischen Gottesbegriff Kants“) letzterer in der „Theorie des Himmels“ sagt: es sei schwerer zu erklären als das Zusammenballen der Weltkörper. Stehen wir auf diesem Punkte, dass aus der Naturerkenntnis Sicherheit des Einblicks für die Weltregierung nicht zu haben ist, so mögen jene — die Agnostiker — hiebei stehen bleiben; der religiöse Mensch schliesst auf eine einheitliche Idee,[4]) aus welcher die Welt der Natur-

---

[1]) Man lese Weis a. a. O., p. 576, unter litt. 8: „Der allgewaltige Gott“ die treffenden Ausführungen, z. B. die Bemerkung: „Nach anderer Vorstellung ist ein dunkler Wille das Absolute und die Kraft aller Dinge. Als ob eine Kraft, welche zunimmt mit der Masse und abnimmt mit dem Quadrat der Entfernung, und welche Millionen und aber Millionen Jahre lang in festen Bahnen verharrt und verharren muss, noch ein Wille wäre!“ [2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach), p. 541: „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will: Dass wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grössten Mannichfaltigkeit angetroffen würde“. [3]) Man vergleiche betr. die positiven oder negativen Aussagen über das Dasein Gottes Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 567/8. [4]) Vide daselbst p. 617: „Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunft gebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll“. Dazu ist zu vgl. p. 614 a. a. O.: „Dieses (System der Sittlichkeit) ist nur möglich unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir

gesetze und die der Sittengesetze entsprungen sein muss (Kant, Kritik der reinen Vernunft, 617). Ist ihm diese Idee im Wesen Gottes realisiert, so kann er auch mit Kant, wie Weis ausführt (p. 582 a. a. O.), nicht annehmen, dass Gott sich zum Sklaven der Naturgesetze gemacht haben kann. Im Gegenteil lassen sich diese nicht anders denken, als dass sie den seinem Wesen entsprechenden Ordnungen dienen müssen. Sehr bezeichnend ist hier, was Weis p. 577 a. a. O. sagt: „Kant, dessen Philosophie nichts mit Vorurteilen zu tun hat, und der als Theoretiker des Himmels einen Gott brauchte, welcher das kleinste Element der Materie mit einer gesetzlich bestimmten Wirkungsweise erschuf, weil aus Ungeordnetem nichts Geordnetes entstehen könne, dieser Kant dachte auch als Kritiker einen Gott, der nicht nur die sinnliche und die sittliche Welt mit ihren Gesetzen in sich befasste und dachte, sondern der diese Welten auch tatkräftig ins Dasein treten liess und der das mit seinem Willen Geschaffene auch mit lebendigem Willen umfasst und erhält". Es darf wohl auch hieher bezogen werden, was er in der „Allgemeinen Anmerkung zum zweiten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" bemerkt, indem er von „der höchst bewunderungswürdigen Erhaltung der Spezies im Pflanzen- und Tierreiche, trotz zerstörender Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winterwitterung" spricht. Er erklärt nämlich: „Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen, dass dieses eine blosse Folge von Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen." Prof. Weis, dem dies (a. a. O. p. 580) entnommen wird, bemerkt hiezu: „Kant nennt es also Hochmut, entscheidend zu behaupten, bei der Erhaltung der Spezies könne Gott nicht eingreifen". Da darf wohl hinzugefügt werden: Wenn aber bei der species überhaupt, wie vielmehr beim vernünftigen Wesen par excellence, beim Menschen! In Summa: Es wäre an der Zeit, das Mährlein von einem Beweise fallen zu lassen, dass Naturerkennen und die Annahme göttlicher Ordnung im „Weltganzen" sich ausschliessen müssten! —

c. Wenn nun der Hinblick auf die kosmischen Verhältnisse dem Agnostizismus so wenig wie andern Theorien ein Recht gibt, die Anschauungsweise derjenigen als den Naturgesetzen widersprechend zu betrachten, welche eine Weltordnung mit bestimm-

---

als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen" etc.

ten Zielen und Zwecken anerkennen, — so fragt es sich, wie verhält sich die unabhängige Moral der erstern Richtung zu der religiösen der letztern Auffassungsweise? Insbesondere: ist eine stichhaltige Lebensnorm an einen Glaubensinhalt irgendwelcher Art gebunden?

Man hat nun allerdings die Lösung zu erleichtern gegesucht, indem zunächst jedem Gebiete möglichst weite Grenzen gesteckt wurden. So z. B. hat Dr. Martin Rade in seinen Vorträgen der theol. Konferenz zu Giessen (Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1898) S. 20/21 warnend gesagt: „Man behauptet nicht nur Unrichtiges, sondern man bricht auch der besondern Ehre des Christentums etwas ab, wenn man die ursprüngliche Verbindungslinie zwischen Religion und Moral zu eng zieht". Wer wollte hier nicht die Behutsamkeit anerkennen, welche mit dieser Bemerkung empfohlen wird. Denn Elsenhans a. a. O. (Beitr. zur Lehre vom Gewissen, Studd. u. Kritt., 1902) sagt zutreffend: „Das soziale Leben, an welchem die Tätigkeit des Gewissens sich entfaltet, schreitet zu einer immer grösseren Vielseitigkeit menschlicher Beziehungen fort, deren Erfassung und Verständnis an die Intelligenz immer höhere Anforderungen stellt... Das Denken selbst findet in der Bewältigung der Natur und in den Problemen des Geistes immer neue, schwierige Aufgaben vor und bietet die Mittel zu einer stets sicherern und klareren Erkenntnis". — Nicht um engere oder weitere Grenzen kann es sich endgültig handeln, sondern um die Grundlage, auf welche die Sittengesetze gestellt werden. Wenn wir aber der unabhängigen Moral, hier insbesondere der ethischen Kultur auf ihren Wegen nachgehen, so ergibt sich schon aus dem § 1 der Statuten der bezüglichen Geselischaft, dass man ein ethisches Wirken in dieser Welt für möglich hält, „ohne die Religion als tragende Basis oder immanente Kraft anzuerkennen". Die Wortführer der Gesellschaft belehren uns, dass man der Religion nicht bloss neutral gegenüberstehen, sondern sie ablehnen, für eine Gefahr des sittlichen Lebens erklären und aufs heftigste bekämpfen kann, ohne dass dadurch unser sittliches Bewusstsein und Wirken alteriert wird" (Lic. theol. Fritz Matthäi in Hilgenfelds Zeitschr., H. 2, 1902, in seiner Abhandlung: Ist eine religionslose Moral möglich?).

Vergegenwärtigen wir uns, dass die neue Ethik kein ausser der Menschheit liegendes Motiv für nötig hält. Aus sich selbst soll vielmehr der Mensch die Normen seiner sittlichen Existenz entwickeln. Das Sittengesetz ist ihm nichts anderes als Produkt seiner eigenen Vernunft, wobei er kraft der Autonomie seines Willens Ursprung, Träger und Ziel der sittlichen Weltordnung

wäre. — Nun wurde schon im Vorhergehenden wiederholt auf Kant verwiesen. Dies mit Grund. Denn eben auf Kant beruft man sich von dieser Seite, welcher in der Vorrede zu seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ — erklärt: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“. — Autonomie des Willens des Menschen wäre demnach die Devise, unter welcher „die unabhängige Moral“ marschieren will. „Der Mensch als intelligibles Wesen oder Ding an sich gibt sich selbst als einem Sinnenwesen oder Erscheinung (Erklärung in Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 136 u. 137) das Gesetz und hierin liegt der Begriff der Pflicht, welche als Motiv einer Handlung aus Achtung für das Gesetz zu bezeichnen ist“ (Matthäi a. a. O., p. 165). Wenn nun aber auf die obgenannte Erklärung Kants eingegangen werden sollte, so wäre in Betracht zu ziehen, von welchem Gesichtspunkte aus dieselbe erfolgt ist, z. B. ob er „nur den reinen, erfahrungslosen Verstand und eben solche Vernunft“ reden lässt, — oder ob er von der „Welt des Gefühls“ handelt, von welcher er erklärt, dass sie ausserhalb der Vernunft stehe. Schon in der Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe Kehrbach, p. 46) sagt er: „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transcendental-Philosophie ausmacht“. Gleich nachher setzt er hinzu: „Ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendentalphilosophie, welche eine Weltweisheit der reinen, bloss spekulativen (d. i. nur der Begriffe zergliedernden und untersuchenden) Philosophie ist . . .; denn alles Praktische, sofern es Bewegungsgründe (2. Ausg. „Triebfedern“) enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.“ „Die Vernunft kann also die Gefühlswelt nicht aus sich heraus begrifflich entwickeln“. Kant hat demnach, wie Weis (p. 569 a. a. O.) bemerkt, „das Verdienst, das ausserhalb der Vernunft stehende Gefühl, dieses Vermögen des Erfahrens und Erlebens von Sittlichkeit und Religion, dieses Vermögen des Friedens und Unfriedens mit sich selbst, mit der Welt, zumal mit den Menschen und überdies mit einer irgendwie gedachten Gottheit als notwendig in das System der Sittlichkeit hereingezogen zu haben“. Zu nahe läge es nun, auszuführen, wie besonders Kant als „Prophet der Sittlichkeit“ mit dem Evangelium

in Berührung trat, geradezu Uebereinstimmung zwischen Vernunftkritik und Evangelium hervorzuheben. Statt dessen ist auf neuere Schriften hinzuweisen, wie H. Romundt: Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der ganzen Vernunftkritik, Gotha, 1903, aber namentlich auch auf die Schlusskapitel des erwähnten Artikels von Weis, mit Beziehung auf dessen Schrift: Kant, Naturgesetze, Natur- und Gottes-Erkennen, Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1903. Erinnert muss aber werden an Aussprüche wie in Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 626: „Ich werde unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen Augen verabscheuungswürdig zu sein". Ebenda, p. 615: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung".

Wenn ein Philosoph wie Kant sich so bestimmt ausdrückt, so mag man daraus entnehmen, ob Ethik für die Weltanschauung das konstitutive Element, die Religion bloss Accidens, bloss „Spiegelung" der jeweiligen sittlichen Anschauung sei nach dem Ausspruch: „wie der Mensch, so sein Gott" — eine häufige Behauptung der Naturalisten! Im Gegenteil wird man hier sagen müssen, dass allerdings durch das Denken ethische Maximen aufgestellt und in ein System gebracht werden können, aber zur Ausführung, zur konsequenten Anwendung im Leben, wie sich dasselbe gestalten möge, braucht es den tiefliegenden Grund der Gefühle,[1]) den Pulsschlag des Herzens; diese Mächte treten wirksam hervor, „wenn der Mensch in persönliche Beziehung tritt zu einer Macht, die ihm überlegen ist, nicht zu einem in ihm selbst liegenden Wesensgesetz, nicht zu einem idealen Kern seiner Persönlichkeit" (wie Lic. Matthäi, a. a. O., p. 181, sich ausdrückt). Hier, im Wesen Gottes, ist der Grund, auf welchem er den Forderungen einer sittlichen Norm begegnen und gerecht werden kann; hier vermag er „die Stimme des Gewissens, über deren

[1]) Weis a. a. O. sagt: „Die spekulative Philosophie, welche von dem ausserhalb der Vernunft stehenden Gefühl nichts wissen will und in ihm nur das Vermögen des Aberglaubens und der Unterwürfigkeit erblickt, braucht sich daher nicht zu wundern, wenn in den Kreisen der Gebildeten, für welche sie sein soll, und in den Kreisen der Ungebildeten, welche von solcher aufklärenden Vernunft hören, das moralische Gefühl, als veraltet, mehr und mehr sozusagen ausser Mode kommt und verschwindet",

Aussage ich nicht klügeln darf, sondern ihr stumm gehorchen muss" (J. G. Fichte, „Die Bestimmung des Menschen", Frankfurt und Leipzig, 1800 S. 174), als untrüglichen Zeugen der Wahrheit anzunehmen, nicht als blosse sittliche Mahnung, an der man herummarkten und mäckeln und je nach Zeit und Umständen entscheiden kann! Da gibt es keine Relativität mit kasuistischen Bestimmungen, wobei man wohl erst noch die modernen Priester „der Humanitätsreligion", „der Religion des reinen Menschentums" um Auslegung anzugehen braucht, vielleicht auch bei ihnen um Akkommodation an seine Wünsche d. h. um modernen Ablass nachsuchen kann.

Es dürfen aber Einwände, dass gesunde Moral nur auf religiösem Boden erwachsen könne, nicht übersehen werden, sobald sie wirkliche Bedeutung gewinnen im Hinweis auf Tatbestände. Darunter gehört nun zuerst die Bemerkung, dass „viele Menschen ihre Moral haben ohne Religion und zwar einzelne eine sehr hohe und reine". Wer wollte leugnen, dass die Wirklichkeit hievon Zeugnis gibt! Nicht heute erst: „Solchen Glauben (und dabei gewiss auch sittliche Höhe) habe ich in Israel nicht gefunden"! (Luc. 7, 9.) Aber heute? es wird darauf hingewiesen, dass Unchristen christlich, Christen unchristlich leben! Das ist ja unser eigener Schmerz, ja der dunkle Punkt, wir sagen nicht bloss unserer Glaubensüberzeugung, sondern vor allem der Kirche des Landes.[1]) Alle Angriffe und Widerstände von aussen hätten wenig Bedrohliches, stände es hinter den Mauern gut. Eins aber bringt Hoffnung. Man ist in der Kirche selbst nicht im mindesten in Unkenntnis; aus ihrer eigenen Mitte gehen Gerichtsstimmen hervor, wie die eines Soeren Kierkegaard, auch eines Kutter und Hans Faber, — oder, wenn deren Urheber nicht mehr der alten Gemeinschaft angehören sollten, finden sie doch Echo in vielen Herzen der Mitglieder, die an den offenen Missständen oft schwer genug tragen! — Wenn nun aber zuzugeben würde, dass einzelne Naturen bei autonomer Moral befriedigt sein, davon leben können, wäre dies bei den andern möglich, könnten es viele? Würde es z. B. guten Ausgang verheissen, wenn die gerühmte „reine ethische Erziehung" allgemein, eine Volkseinrichtung werden sollte?[2]) Natürlich könnte es dann wie in der Grammatik (neueste Auflage) von Larise & Fleury auch heissen, statt: „Si tu enfreignais les commandements de Dieu" — „Si tu enfreignais *les lois*

[1]) Ergreifend ist, was Pfr. Ragaz, p. 90, hierüber sagt! [2]) Diese Frage müsste freilich bejaht werden vom Einsender im *Berner Schulblatt*, 1903 (pag. 868), welcher betr. „die Ethische Volksschule" von Fr. Wyss. a. Schulinsp., sagt: „Diese Schrift regt eine zeitgemässe Reform an, nämlich die Einführung

de la nature, quant à l'hygiène"; statt „le créateur indulgent" — „*la nature indulgente*"; statt „Ces enfants se sont agenouillés pour recevoir la bénédiction de leurs parents" — „Ces enfants se sont agenouillés pour avoir *la plus grosse part du gateau*" (Kirchenblatt, 1904, Nr. 42). Abgesehen von obigen Zukunftsfragen, die niemand beantworten wird, kommt es darauf an, woher auch jene atheistischen, oder die unabhängige Moral als die ihrige vorgebenden Menschen die letzten Wurzeln und Samenkörner ihrer Tugendhaftigkeit herbezogen haben? Denn in unsern Staaten wenigstens ist kein einziger gänzlich ausserhalb der christlichen Kulturwelt gross geworden und „gewiss kann niemand, der in dieser Atmosphäre aufwächst, sich ihrer Einwirkung entziehen" (Dr. Martin Rade); vielmehr trifft zu, was Weis (a. a. O. p. 568) erklärt: „es kann aber auch, seit der Verkündigung des Evangeliums, sich überhaupt keine Vernunft in sittlichen Fragen selbstherrlich rühmen, sie rede im Namen oder infolge der reinen Vernunft. Denn alles Praktische, im Leben Brauchbare, was moderne und modernste Sittenlehre verkündet, wurzelt im Evangelium oder in einem vorhergegangenen Religionsunterricht, der als kindlich verspottet wird". Also auch hier: Nicht eigenes, sondern erborgtes Licht; nicht Sonnenglanz, sondern Abglanz des Mondes.[1]) Allein nehmen wir an, es wäre dies gar nicht der Fall, es sei wirklich möglich, nicht bloss äussern Anstand, ästhetische Lebensweise zu bekunden, sondern sich zur Höhe der Gesittung zu erheben, ja zu jener Unabhängigkeit von äussern Einflüssen und zur Weltbezwingung, wo man als Held, ja als Übermensch erscheint, so wird unter keinen Umständen „das reine Menschentum" aus diesem Urbilde der Tugend herausschauen. Vielmehr tritt uns, wenn auch nicht ein Pharisäer mit seiner selbsterwählten Heiligkeit, ein Mönch mit seiner geistlichen Ausnahmestellung, doch leicht so etwas wie ein Stoiker mit seiner Resignation und seinem Tugendstolze — oder vielleicht auch ein sich in seiner Freiheit sinnlichen Genusslebens ergötzender Epikuräer entgegen. Unter keinen Umständen wird es ein Mensch sein, dem wir gewöhnliche Sterbliche sympathisch sind, der unsern Umgang und geistige Verbindung wünscht. Es wird immer das Beste sein, Leute, wie diejenigen, welche etwa zur Wäscher- oder Lederarbeiter-Kaste gehören, gehen diesem Brahmanen aus dem Wege, denn er ist Gott gleich, der aus sich selbst durch Willens-

der vernünftigen Sittenlehre" etc. Vgl. hiezu: B. Schulbl., *1904*, pag. 71 u. 75, u. pag. 913 betr. den an der Lehrersynode in Sumiswald von a. Schulinspektor Wyss gehaltenen Vortrag, dem im Frühjahr 1906 ein zweiter folgte.

[1]) Völlig übereinstimmend Prof. Förster im Aargauer Schulblatt 1905.

autonomie etwas Unnachahmliches geschaffen hat! Dass hier für die christliche Gesellschaft und erst recht für die christliche Kirche kein Existenzrecht besteht, leuchtet ein. Ob aber die Anhänger der modernen Moral es auch nur ein Jahr in dieser Umgebung aushalten würden, lässt sich fragen.

d. Doch möchte gerade hier ein neuer Einwurf erhoben werden: „Du gehst vorüber an der berühmten Lehre vom Altruismus oder der natürlichen Sympathie, dem Lieblingskinde der positivistischen Richtung eines Auguste Comte", an philosophischen Grundsätzen, die als Kulturelement in den Vordergrund geschoben wurden. Und allerdings treten hier englische Philosophen auf mit dem Bestreben, das Gleichgewicht zwischen Egoismus und Gemeingefühl herzustellen. So John Stuart Mill, der das Prinzip der Utilität mit dem Prinzip der grössten Glückseligkeit identifizierte und als die wichtigsten Elemente der letztern „die geistigen Genüsse betrachtet haben will" und J. Bentham, welcher das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl als massgebende Formel für die Utilitätstheorie aufgestellt hat.[1]) (Beurteilung s. Ragaz, a. a. O. p. 60). Aber hier ist schon der Umstand, dass Reichtum der Schlüssel zu allen Annehmlichkeiten, zum richtigen Genusse des Lebens ist, für diese Art Moral charakteristisch. Was soll dabei der tun, der von „neidischen" Schicksalsschlägen oder noch neidischeren Menschen in die Enge getrieben, in den Winkel verbannt wird? Pfr. Ragaz sagt: „Ueberhaupt: für die schwersten Lebenslagen reicht die Ethik allein nicht aus; sie ist Studierstubenweisheit" (p. 94 a. a. O.). Der Nämliche bezieht diesen Ausspruch freilich zunächst auf den Fall, dass der Mensch Sündenvergebung sucht. „Und Vergebung bedürfen wir." Auch in dieser Beziehung heilt der Altruismus die tiefen Wunden des Gemütes nicht; denn die religionslose Moral kennt eine Vergebung nur von Seiten des eigenen Ichs. Der Mensch erteilt sie sich selbst; namentlich wenn der Vorsatz der Besserung gefasst ist. Aber damit ist dem feinen Gewissen nie

---

[1]) Wenn man hiebei die Bemerkung machen wollte, dass diese Theorien *bei uns* für die Praxis belanglos seien, so spricht dagegen deutlich genug das Bestreben, solche zu popularisieren. Im *Berner Schulblatt* von 1903, p. 657, steht: Religion und Moral. (Korr.) Allen denen, welche glauben, dass ohne „Religion" keine Moral möglich sei, diene zur Kenntnis, was Dr. Hermann Klaatsch im Weltall der Menschheit sagt: „Die Moral ist eine praktische Angelegenheit; sie wurzelt im Sozialen, in einer mehr oder weniger deutlichen Ahnung oder Erkenntnis, dass durch die Förderung der ganzen Gemeinschaft das eigene Loos am besten sich gestaltet". Wo jene Erkenntnis fehlt, da lässt auch die Religion meist im Stich. Beweis: Die vielen Immoralitäten bei strenger Religiosität. Zu vgl. B. Schulbl., 1904, p. 641.

gedient. Es verlangt einen Los- und Friedensspruch von höherer Autorität her. — Und woher soll Energie zum Gutestun da kommen, wo niemand Notiz nimmt, noch dankt? Woher der Antrieb zur völligen Selbstverleugnung, für Hinopferung der eigenen Person, für Treue auch, wo der Tod einziger Lohn ist? Und das Heldentum, welches die Folgen des praktischen Materialismus, Rohheit, Sinnlichkeit, ja Sittenlosigkeit „des Andern" ein bitteres Leben lang trägt, woher ist es zu erklären? Nicht aus dem Altruismus; da müsste das Gemeinschaftsabkommen gekündet, aufgehoben werden.[1]) Zu schweigen davon, dass für geborne Elende und Krüppel, für Unheilbare, Krebskranke, Aussätzige von Seite der auf naturalistischem Boden erwachsenen Moral[2]) keine andere Devise gelten könnte als Dantes: Lasciate da ogni speranza voi ch' entrate.

e. Auch der ärgste Feind der Religion kann aber nicht leugnen, dass sie auf diesem Boden ihre Vorzüge aufweist, keinen Siechen, Elenden sich selbst überlassen, alle Hände zur Hülfe herbeiziehen und darreichen will. Und gesetzt auch, das nicht betroffene Einzeldasein leide unter diesem Grundsatze, so scheint es dem in seinem religiösen Elemente aufgehenden Individuum Gewinn — *dem Ganzen* sein Opfer zu bringen. Es geschieht dies, weil die religiöse Gesinnung sich leiten lässt von der Ueberzeugung, dass ein heiliger Wille lebt, der das Tun der Menschen, des kleinsten wie des grössten, zu den höchsten Zielen zu führen vermag![3]) Dieser Wille steht aber nicht als von aussen forderndes Gesetz dem eigenen gegenüber, sondern ist demselben immanent. Sagen wir es, die Autonomie hat hier einer andern Ord-

---

[1]) Ryser, Reformblätter, 1904, p. 332: Das Gebot der Menschenliebe ist uns eine heilige Sache, wie jedem Verfechter der ethischen Kultur. Aber jenes Gebot hinge in der Luft, wenn ihm die christliche Religion nicht einen Halt gäbe, indem sie die Bruderliebe auf die Gottesliebe abstellt! [2]) Wenn auch vom Verfasser in anderer Beziehung ausgesprochen, gilt auch hier, was Pfr. Hauri, a. a. O., p. 126, sagt: „Man kann Spencers Tatsache der Ethik oder Höffdings prinzipielle Ausführungen nicht lesen, ohne oft genug einen eiskalten Hauch zu spüren, unter dem alles Leben zu erstarren droht". Man vergleiche hiezu: Heinrich Compertz, Die Lebensauffassung der griechischen Pilosophen, pag. 18: „Jener „Altruismus", der auf den Dienst des fremden Egoismus hinausläuft und der Selbstsucht nichts entgegenzustellen hat als die Andersucht, ist in sich widerspruchsvoll: er postuliert einen absoluten Wert von Nahrung und Wollust, Reichtum und Ehre, Gesundheit und Leben, nachdem diese Dinge eben erst in ihrem inneren Unwerte erkannt worden sind. Sondern die Liebe, die aus der innern Freiheit kommt, ist ein Helfen um des Helfens willen, ein Sichhingeben aus innerer Kraftfülle, das sich an sich selbst genug ist, und es nicht als ein Uebel empfindet, wenn es sein einzelnes konkretes Ziel nicht erreiche" u. s. w. [3]) Ähnlich Pfleiderer, Rel. u. Religionen S. 233!

nung Platz gemacht, nämlich der *Theonomie*. Gott ist die nicht ausser dem Menschen, sondern ihn ihm und durch ihn wirkende Ursache. In Gott hat dieser Ursprung und Ziel, sein Zentrum. Der Einzelwille wird durch unbedingte Neigung des Herzens in den Gotteswillen umgebildet. Nicht blitzartig — noch magisch, sondern in unablässiger Selbsterziehung, in vertrauensvollem Vorwärtsstreben. Denn nie kommt der Religiöse dazu, dass er die höchste Stufe erreicht zu haben meint;[1]) er ist sich vielmehr dessen bewusst, dass er auch Rückschläge erfährt, die ihn im Hinblick auf das Sittengesetz zur Änderung, Erneuerung seines Wesens nötigen und vor Selbstüberhebung vollständig schützen. Indessen blickt er wie ein Bergsteiger immer weiter in die Ferne, kommt doch in die Höhe. Und damit winkt ihm seine ideale Bestimmung verheissungsvoller, wodurch er an Kraft und Mut zunimmt. Es wächst der Mensch mit seinen höheren Zielen. — Nicht dem Grade nach, sondern grundsätzlich[2]) ist der Religiöse dadurch von dem naturwissenschaftlich sich sein Sittengesetz bildenden Menschen verschieden. Fichte, a. a. O., S. 217, erklärt: „Diejenigen, die da sagen dürfen: Unser Bürgerrecht ist im Himmel; wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben und von neuem geboren zu werden und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Wert, und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, praktisch transcendentale Idealisten"!

3. Zum religiösen Triebe tritt die Ausführung des Sittengesetzes als organisch zusammenhängendes Werk hinzu, wie es die biblische Schrift des Jakobus fordert und wie es in der Bergpredigt dargestellt wird. Dort „wird der Jüngergemeinde ein

[1]) Weis, a. a. O., p. 584, erklärt: „Im Sinne Kants kann man sagen: Der Mensch soll, seiner Würde sich bewusst sein Leben führen. Indessen selbst der Beste wird sich der Unzulänglichkeit seines irdischen Tuns bewusst bleiben".

[2]) Der Einsender im *Berner Schulblatt* 1903 sagt p. 669: „Nach Darwin ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier in Bezug auf die Geisteskräfte (Denken, Fühlen und Wollen) nur quantitativer, nicht qualitativer Art". Setze man hinzu, was Dr. Prof. Fritz Schultze in seinem Vortrage: „Die Grundgedanken des Materialismus und Kritik derselben", Leipzig, bei Günther, 1881, hervorhebt: „Der ethische Materialismus weist sogar auf die Tierentstammung des Menschen hin und sagt: Da wir von Tieren abstammen, so sind wir ja eben nur Tiere, also können wir ja doch nur, wenn auch in raffinierter Weise, lediglich Tierisches vollbringen. Die Natur also lehrt auch: Folget den natürlichen Trieben sowie das Tier, und ihr werdet in allen Fällen am besten fahren" (pag. 61). Wie man nach diesem Grundsatz betet, zeigt B. Schulblatt, 1904, pag. 369: „Moderne Schulgebete".

Ideal vor Augen gehalten", dessen Erfüllung dem auf der Naturbasis stehenden, dem autonomen Sittengesetze folgenden Menschen zur Unmöglichkeit wird. Und auch der auf dem Boden der Theonomie Stehende hätte an diesen Aussprüchen selbst nicht die nötige Kraftquelle, träte ihm ihr Inhalt nicht in realer Darstellung, in positiver Erfüllung entgegen und würde nicht etwas Kongeniales ihn hiemit verbinden. Dieses Kongeniale kann nichts anderes sein, als der Geisteszug, welcher ihn zum Urbilde, zu jener idealen Gestalt hinzieht, in welcher die göttliche Wesensbestimmung, das ewige Sittengesetz sich kund tut. Und wo finden wir die Konjunktion dieser, an eine untrügliche Lebenserscheinung Anschluss suchenden Menschen und der Darstellung höchster sittlicher Erhebung, ja der Vollendung dessen, was jedes Herz sucht, jedes Gewissen zu seiner Befriedigung nötig hat? Nur in Jesu,[1]) dessen ethische Reinheit und Dignität vor der, wenn nur vorurteilslosen, auch subtilen Kritik Stand hält und in dem wir, obwohl sinnlicher Wahrnehmung unerklärlich, das Abbild göttlichen Willens (*χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα*) nämlich der endlosen Liebesmacht erblicken, aus dessen Wesen uns der heilbringende Gnadenzug der göttlichen Erbarmung entgegenkommt. In seiner Jüngerschaft wächst der Mensch heran[2]) zu immer reinerem Wesen, zur höchsten Bestimmung, wie zur wahren innern Freiheit, wie sie von allen hochstrebenden Geistern aller Zeiten gesucht wurde. Der Mensch entwickelt sich nach immanentem Gesetze zu jener Freiheit, die wir die Freiheit der Kinder Gottes nennen, wo Gesetz und Wille, wo Moralität und Religiosität zur Einheit gedeihen — und einst — das ist das letzte Ziel — kongruent sein werden. Wir sehen also im Geisteswesen und Geistesleben Jesu, im reinen Evangelium, jedoch nicht überall im Christentum, die vollkommene Religion, im Gewissen, in welchem der ideale Kern der Menschheit sich in schönster Weise manifestiert, die strikte Forderung des unwandelbaren Sittengesetzes, das nicht von der Unbestimmtheit des autonomen Willens abhängt, sondern vom Schöpfer aller Ordnung aufgestellt ist. M. a. W., in Jesu haben wir bei allem sittlichen Leben und Streben „das erhellende Licht und die treibende Kraft" zu weiterer Entfaltung und einstiger Vollendung. —

[1]) Zu vgl. Akadem. Ausgabe von Harnacks Wesen des Christentums, pag. 78, Schluss —, ein Urteil, dem hierseits vollständig beigepflichtet werden muss! [2]) Fichte, a. a. O., p. 218, sagt: „Meine ganze, vollständige Bestimmung begreife ich nicht; was ich werden soll, und was ich sein werde, übersteigt alles mein Denken. Ein Teil dieser Bestimmung ist mir selbst verborgen — nur einem, dem Vater der Geister, sichtbar, dem sie anvertraut ist. Ich weiss nur, dass sie mir sicher, und dass sie ewig und herrlich ist, wie er selbst".

Zu weit würde es am Schlusse führen, wollte man auch darauf Rücksicht nehmen, dass der Bestand der Kirche zum mindesten in gegenwärtiger Form, zum Teil aber in jeder Gestalt durch die drei bekannten, in der Schweiz erschienenen Schriften: Kutter's „Sie müssen" und „Gerechtigkeit" und Faber's „Christentum der Zukunft" in Frage gezogen wird. Was L. Ragaz in der Schweizer. Theol. Zeitschrift 1905 (z. B. pag. 166) bezeugt, dürfte trotz der selbstverständlichen Kontroverse vielen aus dem Herzen geschrieben sein. Aber zu enthusiastisch erscheint doch das Urteil, welches auf die Verfasser bezogen wird, „dass es auch im 20. Jahrhundert noch *Heldentum* gibt". Helden wachsen doch wohl da nicht zuerst, wo Federnblut vergossen wird und wo man gemächlich am Schreibpulte sitzen bleibt, an welchem die Pfeile gespitzt wurden! Helden sehen klar in die Welt, führen das Schwert, ob der Gegner rotes, violettes oder schwarzes Tuch für seine Kleidung verwende. Warum wird die Sozialdemokratie als einzige Stütze des Christentums gelobt und deren Führer in ihrem Mammonsdienst nicht so gut an den Pranger gestellt, wie die armen bürgerlichen Leute? Oder ist es unwahr, was das französische Blatt Gil Blas veröffentlicht hat? Danach haben bloss ihrer Sechse als Häupter der sozialdemokratischen Partei 25 bis 30 Millionen des verpönten Mammons in ihre weiten Taschen gesteckt. Vandervelde, welcher 1904 am Sozialistenkongress in Amsterdam[1]) mit einem Hauptantrage hervortrat, figuriert auf diesem Tableau mit 4,800,000 Fr., Bebel, welcher dort den sozialdemokratischen Minister Jaurès am Bart zupfte, begnügt sich mit drei Millionen Mark, Singer dagegen nennt sieben Millionen Mark sein u. s. w.

Offen anzuerkennen ist es indessen, dass eine established Church, eine auch von Staatswegen bestehende, mit gewissen Privilegien ausgestattete Kirche immer in Gefahr ist, ihre Freiheit und Unabhängigkeit an irdische Mächte zu verkaufen, sich zum Vasallen des Geldes, der Gewalten oder herrschenden Zeitströmung zu machen. Das betrifft die schweizerische wohl nicht weniger als die ausländische. Wenn Kutter in der „Gerechtigkeit" aber gerade auch den freien Gebilden, den Denominationen und Sekten, einen Spiegel ihres mammonssüchtigen Wesens vorhält, so belehrt er uns deutlich genug, dass hier nicht *eine* Gestaltung religiöser Gemeinschaft der Depravation anheimfällt, sondern dass diesem Schicksal alle ohne Ausnahme unterworfen sein können. Allerdings hat es den Anschein, dass ohne besol-

[1]) Vgl. eingehenden Bericht der Gazette de Lausanne, 22. Aug. 1904.

detes Lehramt eine Assoziation allem Unheil entginge. Allein sogar diese Annahme ist irrig.[1]) Denn jemand wird irgendwie présider au culte, die zur Andacht in dieser oder jener Weise versammelten Glieder leiten, — oder wenn auch diese Existenzbedingung aufgehoben werden könnte, doch etwelchen Einfluss durch Hervortreten gewinnen. Und wer sagt uns mit Sicherheit, dass sich daran keine Vorteile knüpfen lassen?

In dem hinsichtlich der kirchlichen Stellung sehr belehrenden Aufsatze von A. Fornerod, betitelt „La crise religieuse" (Revue de Théologie et de Philosophie, No. 5, Sept. 1904) wird pag. 364 nach genauer Untersuchung erklärt: Les attaques contre l'Evangile ne s'adressent donc pas à l'Evangile lui-même, mais bien à certaines conceptions de l'Evangile, womit nicht bloss ein Kutter, sondern sehr viele Sozialdemokraten, sobald man sich mit ihnen verständigt, sich zufrieden geben dürften. Wenn nun aber jene Gesellschaft, welche mit Faber einig ist oder in der Kritik der Kirche noch über ihn hinausgeht, gegenwärtig keinen Grund und Boden für ihren Bau mehr zu sehen vermag, ja wenn dieselbe geradezu das Kommen des Reiches Gottes ohne jegliche Heilsgemeinde für die Zukunft zu erwarten scheint, — so ist namentlich dies ein vollkommener Fehlgriff. Als Werkzeuge dieses Reiches, dasselbe auszubreiten, führte Jesus die Jünger zusammen, ob wörtlich, ob bildlich, zu den 12 Stämmen, oder zu den verlornen Schafen Israels, er entsandte sie mit Vollmacht und Auftrag, den Seinen insgesamt zu dienen; dies wollte er nicht in der Zerstreuung, sondern im Zusammenschluss getan wissen. Der aus seinem Wesen und dem von ihm vertretenen Prinzip entfliessende Geistestrieb und Geistesstrom wird darum, statt die Glaubenden gegen einander kalt und teilnahmlos zu lassen, sie immer mehr verbinden (vgl. L. Ragaz, pag. 170, hievor). Verbindungen auf dieser Basis aber bleiben nicht ungeordnet, dies um so weniger als wichtige gemeinsame Aufgaben zu lösen, unabweisbare Forderungen ebensowohl der Humanität als der christlichen Liebe zu erfüllen sind. Kunst und Wissenschaft mögen zur denkbar höchsten Blüte gelangen, eine Lösung des schwierigsten Problemes, „des Leidens in der Welt", werden sie nicht finden, dieses nie aus der Welt schaffen. Gelingt letzteres der religiösen Gemein-

[1]) Man denke nur an die Sekte der sog. Neutäufer. Unter ihnen sind nicht nur Unterschiede zwischen Reich und Arm wie in der Kirche, sondern es werden recht laute Stimmen gehört über Vermögensansammlung abgesetzter „Lehrer" — mag letztere auch nicht kultischer Honorierung zuzuschreiben sein! Dies in Abweichuug von der Darstellung in No. 11, pag. 85, der „Reformblätter" pro 1905.

schaft auch nicht, so besitzt sie in der christlichen Liebe, dem Ausfluss des göttlichen Gnadenerweises ein Linderungs-, wenn nicht ein Heilmittel.

Auf einem daherrührenden Gebiete namentlich, der Armenpflege, wird das kalte Vernunftgesetz, auch wenn es den warmen Mantel des Altruismus um die Schultern legt, nie Genüge leisten; der Staat selbst wird gerade wie im Kanton Bern religiöse Hülfsmittel und Organe zur Beschwichtigung bezüglicher Notstände gerne herbeiziehen. (Siehe die inhaltreiche Schrift des bernischen Armendirektors, welche zur Vorbereitung der gegenwärtigen einschlägigen Gesetzgebung diente.) „Aber Armenpflege ist Pallativmittel, sagt man; im sozialistischen Staate hört sie auf". Mag sein. Dann sind Kranke und Krüppel, Irre und sonstige Elende noch zur Genüge da.

Ein anderer Einwand: Keine religiöse Gemeinschaft hat aber wenigstens in die Schule hineinzuregieren. Die Religion hat überhaupt hier keinen Raum.

Auch an der Versammlung der schweizer. Predigergesellschaft in Aarau stellte der Referent, Prof. Dr. Förster dies als wahrscheinliche Lösung der komplizierten Frage in Aussicht (siehe Verhandl. derselben pro 1905). Ob solches zutreffen werde, dürfte aber nach der Meinung Wilhelm Wundt's doch zweifelhaft sein. Indem derselbe (Ethik, pag. 660, Anm.) die Ersetzung des Religionsunterrichts durch die Moral verwirft, macht er die Bemerkung: „Die in andern Ländern versuchte völlige Ausscheidung der religiösen Bildung aus der staatlichen Volksschule hat ihre praktische Probe noch zu bestehen". Immerhin mag sich das Zünglein der Wage hierhin neigen.

Diese Voraussicht verdrängt jedoch keineswegs die Gewissheit, dass dann die Wirksamkeit religiöser Verbände nicht aufhöre. Gerade der obgenannte Referent sah es als notwendig an, dass dann das Leben des Kindes mit neuen Institutionen von Seiten der Kirche umgeben werden müsse. Wie? wo? wird die Zeit lehren. Aber eben dieser ehemalige Sprecher der ethischen Kultur stellt hier und in seiner „Jugendlehre" die Unersetzlichkeit der Religion für die Charakterbildung dar. Mahnt er doch schon in letzterm Buche (Einl., pag. 3) „zuerst sich einmal entschlossen der Sorge um den innern Menschen" und „der Erlösung von der Selbstsucht" zuzuwenden! Dabei hebt er — gewiss jedem Theologen wie aus dem Herzen geredet — die grossen Gefahren hinsichtlich der modernen Kultur hervor, welch letztere „über der Entfesselung geistiger, technischer und wirtschaftlicher Kräfte" gerade das vergisst, was den Menschen erst zum „wahr-

haft gebildeten Wesen emporhebt". Wenn darum Wundt (Ethik, pag. 614) es für einen Grundirrtum erklärt, dass die Religion eine primitive, durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei, und die hiemit in Verbindung stehende Ansicht äussert, dass dieselbe nicht durch Kunst und Wissenschaft sich verdrängen lasse, vielmehr mit diesen beiden Gebieten in Wechselwirkung stehe (pag. 612 und 613), — so geht Förster in seinem Werke fast durchgängig viel weiter und bemerkt geradezu: (pag. 150): „Die Religion ist die Verwalterin und Austeilerin vollendeten, *gelebten, ethischen* Lebens"! Ist es da noch fraglich, ob die religiöse Gemeinschaft auch auf *diesem* Boden geistiger Tätigkeit eine hohe Aufgabe zu erfüllen hat? Und sie sollte nun nach Fabers Erachten ihre Sterbestunde schlagen hören! — Allerdings ihre dermalige Form wird ändern. Ihre Verwaltungsorgane dürften in andere Kleider gesteckt werden, als in die schwarze Uniform. Die gute Tante, die praktische Theologie, dürfte statt aus schweinsledernen Scharteken ihre Lehren mehr vom grünen Baum der Lebensweisheit und des praktischen Lebens entnehmen müssen! Der Staat als Verwalter der Kirchengüter oder Lebenserhalter der Kirchendiener könnte wohl einmal aus Frankreich Weisung annehmen, wie man in der Volkswirtschaft am weitesten komme. Lebwohl Verbindung! — Das schreckt nicht; das stachelt nur! Ist die Religion ein unauslöschliches Bedürfnis — und das ist sie, wie gezeigt, nicht aus Gnaden der Welt- sondern der Schöpfer-Weisheit — so wird sie unter allen Gestalten der gesellschaftlichen oder staatlichen Bildung — die anarchistisch-nihilistische ausgenommen — sich ihre Form und ihre Organe schaffen, um die höchsten Ziele der Menschheit erreichen zu helfen. Damit wird auch die bernische und schweizerische Kirche, wie es auch sei, allen Wetterpropheten zum Trotz im XX. Jahrhundert ihre Existenz weiterführen und als strenge Arbeiterin für das Wohl des Volkes ihre hochnötige Wirksamkeit immer fruchbarer werden lassen! —

Alttestamentliche Miszelle.

Von Ludwig Köhler in Aeugst a. A.

Jer. 43, 2 (50, 2) bei Swete.

Noch Henry Barclay Swete (The old testament in greek according to the septuagint, vol. III, 3. edition, Cambridge, 1905) liest ψεύδη. Es scheint mir weit richtiger, statt dieser Nominalform die Verbalform ψεύδῃ mit i subscriptum zu lesen. Sie kommt jedenfalls dem hebräischen Texte: שֶׁקֶר אַתָּה מְדַבֵּר weit näher.

Bücherschau.

D. Dr. *Hermann L. Strack*, a. o. Prof. der Theol. zu Berlin: **Die Genesis**, übersetzt und ausgelegt. 2. neu durchgearbeitete Aufl. Gr. 8° XII 180 S. Aus dem „Kurzgefassten Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testamentes", C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München, 1905.

pag. 4: „vielmehr muss die Erzählung von dem Sechstagwerk und der darauffolgenden Ruhe Gottes den Israeliten *vor* Mose bekannt gewesen sein, vgl. Ex. 20, 8—11 *Gedenke an den* (wie vorhin im Kom. gesperrt) Sabbattag u. s. w., vgl. auch unten S. 9 Ende", allwo zu lesen ist: „Wenn auch nicht auf Feier, so doch auf Bekanntsein mit diesem Tage (dem Sabbat) schon vor der Gesetzgebung am Sinai deutet Ex. 16 hin" (vom Priesterkodex und Redaktor!).

pag. 5: „Daher nehmen wir an, dass der wesentliche Inhalt auf Offenbarung beruht. Der Einwand, dass Gott nicht äussere Kenntnisse offenbare, sondern religiöse Erkenntnisse, trifft den nicht, der die über die Schöpfung dem Menschen gewordene Offenbarung nur auf das religiös Bedeutsame sich erstrecken lässt". Dazu pag. 7 f: „Die vier religiös bedeutsamen Sätze, die wir dem biblischen Schöpfungsberichte entnehmen können, sind: 1. Gott hat Himmel und Erde geschaffen; 2. Er hat sie so geschaffen, wie es seinem Willen entsprach; 3. Der Mensch ist das Ziel der ganzen sichtbaren Schöpfung; 4. Die Heiligkeit des Sabbats". „Mit diesen 4 Sätzen steht kein einziges sicheres Ergebnis der Naturforschung im Widerspruch." Gut, aber somit ist der ganze materielle, konkrete Inhalt von Gen. 1 auch nach Strack ungeschichtlich. Warum dann aber das nicht ehrlich einfach sagen, sondern mit so unbestimmten Ausdrücken wie „wesentlicher Inhalt" und überhaupt durch den ganzen Exkurs gewisse Leser glauben machen, er glaube daran? Ausdrücke wie „wesentlich", „eigentlich" etc. liebt der Verfasser überhaupt, um nicht klar sagen zu müssen: ja oder nein.

pag. 34: Kanaan ist *eigentlich* Landes-, bezw. Volksname, nicht Personenname. Daraus, dass der Stammvater der Kanaaniter als Einzelperson nicht so geheissen haben kann, folgt aber nichts gegen die *wesentliche* (beides hier von mir gesperrt) Richtigkeit des hier (Gen. 9, 18 ff.) über die Nachkommen des Flutpatriarchen Berichteten". Das wesentliche an dieser Erzählung ist doch einfach dies, dass Ham oder Kanaan, eine wirklich eigentliche Person, der leibhaftige Sohn oder Enkel des ebenso leibhaftigen Noah die Blösse seines Vaters schaute, die zwei andern ebenso leibhaftigen Söhne Sem und Japhet diese aber zudeckten. Wenn aber Kanaan und also auch die andern nicht Personen sind, wie kann alsdann das Wesentliche dieser Erzählung richtig, d. h. historisch sein?

Ganz köstlich sind die Schlangentänze auf pag. 8 f., um die „Tage" des Sechstagewerkes zu etwas ganz anderem zu machen als Tage. „Tage Gottes",

„ideale Auffassung", „bildlich aufzufassen", „nicht chronologische, sondern sachliche Ordnung" etc. Kurz, es kommt schliesslich darauf hinaus, dass „Tag" in Gen. 1 mit einem Tag gar nichts zu tun hat. Obschon der gute Priesterkodex in seiner gewohnten genauen Aufzählungsart so deutlich als nur möglich alle sechs Mal sagt: Und es wurde Abend und es wurde Morgen etc. Dann müssen Abend und Morgen natürlich auch etwas ganz anderes sein als Abend und Morgen. Solches heisst man eben Treue gegen das Schriftprinzip und gläubige Unterwerfung unter das „Es steht geschrieben". Davon noch ein hübsches Beispiel, pag. 34: „Der Ausdruck Gen. 7, 19: „alle hohen Berge, welche unter dem ganzen Himmel" braucht nicht buchstäblich gefasst zu werden. Nur die buchstäbliche Auffassung würde in einen Widerspruch mit der Naturwissenschaft verwickeln". Also nicht alle, trotz dem „alle" und trotz dem ausdrücklich buchstäblich betonten *ganzen* Himmel.

Was soll man zu folgendem sagen? pag. 76 f.: Gen. 12 (Abraham in Ägypten, von J) und Gen. 20 (Abraham in Gerar, von E.) sind nicht dieselbe Begebenheit, denn „1) nämlich sind die nähern Umstände in beiden Berichten ganz verschieden". „2) liegt zwischen dem, was Gen. 12, und dem, was Gen. 20 erzählt ist, eine lange Zeit (24 Jahre nach der jetzigen Einreihung). Die lebendige, wirksame Erinnerung an das frühere Erlebnis konnte in Abraham und seinem Weibe wohl zurückgetreten sein. — Ein merkwürdiges Analogon ist im N. T. die Speisung der 4000, welche auf die der 5000 folgt, ohne dass gelegentlich der spätern Speisung bei den Jüngern eine Erinnerung an die erste hervortritt." Als ich das gelesen hatte, sah ich unwillkürlich auf dem Titel nach, ob das wirklich ein D. Dr. und Prof. der Theol. in der Metropole des Volkes der Denker geschrieben habe. Bisher hätte ich es nämlich nicht für möglich gehalten, dass ein Mensch, der auch nur schon je irgend einen Ton von Pentateuchkritik oder wissenschaftlicher Literarkritik überhaupt hat läuten hören, solche „Gründe" anführen könnte. Strack muss doch seine Leser beleidigend tief einschätzen.

Mehrfach wird uns auch versichert, weil zwei oder drei Berichte über eine Begebenheit in der Genesis vorliegen, so sei sie um so glaubwürdiger. Das ganze Schiefe von Stracks Vorgehen zeigt sich auch klar in dem beständigen aut — aut: entweder Geschichte oder Erfindung des Schriftstellers.

pag. 93 wird die Geschichtlichkeit des von Abraham Erzählten hauptsächlich („von entscheidender Bedeutung für Christen") damit begründet, dass Jesus von Abraham rede (man beachte schon den falschen Schluss mit den beiden ungleichen Gliedern: Abraham und: von Abraham Erzähltes!). Jesus, „dessen Überzeugung die Worte Joh. 14, 6 (ich bin die Wahrheit) unzweifelhaft ausdrücken, selbst wenn er sie nicht genau so gesprochen hätte".

Doch jetzt höre ich auf. Ich war mit dem allerbesten Vorurteil und grossem Interesse an die Lektüre des Kommentars gegangen, weil ich sehr gern wieder einmal sehen wollte, was man von dieser Seite zum A. T. zu sagen wisse, und weil ich der historisch-kritischen Schule auch längst nicht alles glaube. Aber so trostlos hätte ich mir die Sache nie gedacht. Das hätte ich nicht für möglich gehalten, diese absolute Verständnislosigkeit des ganzen Wesens der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel. Das einzig Tröstliche an der ganzen Sache ist das: Zu fürchten hat diese Arbeit von einem solchen

Gegner nichts. Im Gegenteil: Wer noch nicht alle Tage Gott dankt, dass wir eine historisch-wissenschaftliche Behandlung der Bibel haben, der lese diesen Kommentar. Nachher tut er's gewiss. *J. Wirz.*

G. Linder, Dr. theol., Pfarrer der deutschen evangelisch-reform. Nationalkirche in Lausanne, **Die Offenbarung Johannis aufgeschlossen.** Basel, Helbing u. Lichtenhahn. 1905, 36 S.

L. gibt dreissig Thesen, wenn man so will, d. h. Abschnitte, in welchen er die einzelnen durchgehenden Gesichtspunkte, die er gewonnen hat, zusammenfasst. Von der herrschenden Auslegung, die m. E. bei allen Verbesserungsmöglichkeiten im Kleinen für's Grosse und Ganze zu abschliessenden Ergebnissen gelangt ist, weicht er ab. Quellenscheidungen lehnt er ab. „Das vom richtigen Verständnis gesättigte Gefühl neigt sich zu folgender Lösung" (S. 33): Der Apostel Johannes hat die Apokalypse in „einem wahren alt-Fischer-Stil" (S. 34) verfasst. Auf jeden Fall hätte Linders These bei Darlegung in eingehendern, zusammenhängenden Ausführungen leichter erfasst und geprüft werden können.

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

Johannes Kreyenbühl, Doktor der Philosophie, **Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage.** II. Band, Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1905. Gross 8°, II u. 842 Seiten. 23.00 Mk.

1) Das grosse, nunmehr volle 1600 Seiten umfassende K.'sche Werk ist mit dem zweiten Bande zu Ende geführt. Der erste Band ist 1900 erschienen und 1902 in dieser Zeitschrift (S. 235—238) von J. Graf angezeigt worden. Es handelt sich in dem Werk um beides, um mehr und um weniger als um einen Kommentar des Johannesevangeliums. Um weniger, insofern als K. nicht seinem ganzen Inhalt im Einzelnen die gleiche Aufmerksamkeit zuwendet. Um mehr, insofern als K. das Werk nicht sowohl in dem historisch-exegetischen Interesse des Theologen, der bei dem richtigen Verständnis des Evangeliums stehen bleiben kann, als vielmehr in dem religiös-philosophischen Interesse des Lebensweisen verfasst hat, der von der inhaltlichen, gegenwartswichtigen Würde des Evangeliums durchdrungen und angezogen ist. K. wird Historiker und Interpret, um die Weltanschauung des positiven Personalismus der Gegenwart und Zukunft ans Herz zu legen. Darin liegt ein grosses Lob.

2) Aber K.'s Werk ist trotzdem die Arbeit eines Historikers. Er geht davon aus, dass die Johanneische Frage noch nicht gelöst ist, und er glaubt seinerseits die Lösung bringen zu können. Wenn J. Grill in seinen „Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums" von dem Autor des Evangeliums erklärt: „ich glaube, er *wollte* und *wird* (von G. gesperrt) unbekannt bleiben", wenn er also die Deutung auf dem unpersönlichen Wege, vom Inhalte, und nicht vom Autor aus, vertritt, wie nahezu die meisten Heutigen tun, so geht K. den andern möglichen Weg. Er will das Buch von seinem Autor aus begreifen. Es ist ihm ein Axiom, dass man ohne Kenntnis der Persönlichkeit des „Johannes" das „Johannesevangelium" nicht verstehen kann. So wird das ganze Werk zu einer Bemühung um die Ermittlung des Verfassers. Auf unmittelbarem Wege glaubt nun K. zwei Sätze gewinnen zu können: 1. „Das vierte Evangelium verlangt einen Verfasser, der das über

dieser Schrift liegende Dunkel aufzuhellen vermag", 2. „Menandros und seine kirchliche Bestreitung verlangen eine Schrift, welche der Bedeutung des Mannes und dem Inhalte der kirchlichen Bestreitung entspricht" (I, 365). Von diesem Menandros wissen wir nicht mehr, als was Justinus Martyr auf vier Zeilen berichtet.

3) K. wagt dennoch die Hypothese, dass dieser Menandros, eine gnostische Grösse zu Antiochien, in den Jahren 136 und 137 n. Chr. das Evangelium verfasst habe, mit wesentlicher Polemik gegen Ignatius von Antiochien, der unter der Maske des Thomas, Kajapha, Judas, des schlechten Hirten u. a. befehdet wird. Diese Menanderhypothese wird ihm der Schlüssel zum Verständnis der Schrift nach dem an sich richtigen Grundsatz, dass ein literarisches Produkt aus dem Geiste seines Autors heraus verstanden werden müsse. Die Menanderhypothese, die auf unmittelbarem Wege nicht bewiesen werden kann — die oben zitierten zwei Sätze sind niemals notwendige naturwüchsige Hälften einer Einheit, sondern können ganz gut beziehungslos neben einander stehen — versucht K. in der zweiten Hälfte des ersten und im ganzen zweiten Bande auf mittelbarem Wege als richtig zu erweisen. Er will nämlich zeigen, dass er, die Autorschaft des Menander vorausgesetzt, das ganze Evangelium, die „Glossen, Interpretationen und Zusätze kirchlicher Kreise" abgerechnet, richtig und restlos, dazu ungezwungen erklären kann.

4) Dieser Versuch ist höchst beachtenswert und unterrichtend. An Scharfsinn und Gelehrsamkeit, an Umsicht und Beharrlichkeit fehlt es K. nicht. Er behandelt auf ganzen 433 Seiten des zweiten Bandes (als fünften Teil seines Werkes) „die Polemik des Evangeliums" und schreibt darin über „die Bestreitung von Taufe und Abendmahl", „den Höhepunkt der Polemik gegen die Grosskirche", „die Kirche und das Heidentum", „die kirchliche Exkommunikation", „die Polemik gegen Ignatius" und „die Stellung des Evangeliums zum Judentum". Nicht ganz dreihundert weitere Seiten (434—728) nimmt (als sechster Teil des Werkes) die Behandlung von „Zeit und Lokalkolorit des Evangeliums" in Anspruch, wo er über „die Abfassungszeit", „das Lokalkolorit des Evangeliums", „Zeitgeschichte und Lokalkolorit im Leidensbericht„ und „Allegorie und Zeitgeschichte im Auferstehungsbericht" schreibt. In den folgenden Ausführungen über „Die kirchliche Redaktion und (so S. 729, S. I fehlen die ersten vier Worte!) Kanonisierung des Evangeliums" (S. 729 - 806, dem siebenten Teil des Werkes) behandelt er „die Johannessage vor" und „nach Erscheinen des Evangeliums", um seinen Lösungsversuch der Johanneischen Frage mit der Tradition so in Einklang zu bringen, dass die Tradition nicht mit Recht gegen seine Auffassung ausgespielt werden kann. Den Abschluss des Werkes bilden nach einem „Anhang" über „die Auferweckung des Lazarus" (S. 807—832) ein „Namen- und Sachregister" (S. 833—841, achtzehn engbedruckte, wie das ganze Werk sehr sorgfältig durchgearbeitet und gedruckte Spalten) und auf der letzten Seite ein „Verzeichnis der erklärten Stellen des Evangeliums". Ich darf es bei dieser Angabe der Gliederung des Bandes nicht verschweigen, dass grosse Breiten und starke, die Eindringlichkeit der Ausführungen nicht fördernde Wiederholungen nicht fehlen, So auch schon im ersten Band. Jeder Band könnte ohne Verkürzung des Inhaltes hundert Seiten weniger zählen.

5) Um ein Beispiel der Einzelarbeit K.'s zu geben, wähle ich die, nach früheren mannigfachen Ausführungen, im Anhang eingehend behandelte Lazarusperikope (11, 1—44). Sie ist kein Nebenbei, sondern K. bezeichnet sie geradezu als Meisterstück der ganzen Schrift, sie ist ihm „der Phädon des christlichen Plato" Menander. Wie in Kap. 5 der 38 Jahre lang Kranke, in Kap. 9 der Blindgeborne, wie an andern Orten Jesus selbst, dann wieder der Jünger, den Jesus lieb hatte, so ist auch Lazarus, den Jesus lieb hat, kein anderer als Menander selbst. Aber auch Jesus ist Menander, dessen Leben zu Ende geht und der dehalb noch einmal nach Judäa geht, d. h. sich an die Grosskirche wendet, um in Bethanien, d. h. in der Grosskirche, genauer gegenüber dem grosskirchlichen schwachen Parusieglauben (Bethanien = Haus der Schwäche) das ewige Leben zu bringen (11, 9—11). Menander nimmt auf „die klassische Ausprägung des altkirchlichen Auferstehungs- und Parusieglaubens bei Paulus", nach der der Tod euphemistisch als Schlaf und nicht als wirklicher Tod, sondern als Wohltat und Heilsvehikel betrachtet wird (11, 11 f.), Rücksicht, um sie als ungenügend zurückzuweisen. Damit er das kann, müssen die Jünger ihn missverstehen (11, 19). Von 17 an handelt es sich um einen sowohl polemischen, wie satyrischen Dialog zwischen Jesus, d. i. dem Mystiker und Gnostiker Menander, und den Vertretern der Grosskirche, Martha, d. h. der Repräsentantin der kirchlichen „Leiter und Behörden, die noch den ungebrochenen Glauben an die Parusie besitzen" (S. 817), Maria, der Repräsentantin des „um die Toten trauernden Volkes, in dem dieser Glaube erschüttert ist", der tröstenden Juden, d. h. der parusiegläubigen Christen, und den „einigen von ihnen" (11, 37), d. h. den „unbedingten Anhängern der Behörden, die den Mystiker (Menander) exkommuniziert haben" (S. 825). Der Menander-Jesus vertritt ihnen gegenüber die Ablehnung des törichten Parusieglaubens und die Behauptung des geistigen ewigen Lebens (über diesen Begriff gibt K. I, 625 ff. und sonst ergreifende, tiefreligiöse Ausführungen). Am Grabe tritt dem Jesus der Lazarus, d. h. richtig verstanden Menander sich Menander selbst gegenüber. Er schaut seinen Tod, dessen Realität der grosskirchliche Begriff „Schlaf" zu Unrecht verflüchtigt. Aber er versichert sich auch und verkündigt der Grosskirche die geistige Überwindung des Todes, die mit leiblicher Auferweckung nichts zu schaffen hat. Martha sagt dabei (11, 39): „er (Lazarus) riecht schon; denn er ist viertägig". Das versteht allein K. richtig. Der „Viertägige" ist der Apologet und Prophet Quadratus, der nach des Eusebius Angabe 123 oder 129 Hadrian eine Schutzschrift der Christen überreichte, in der er erzählte, dass von Jesus auferweckte Tote bis in seine Zeit lebten. Über diese „riechenden Toten des Quadratus" macht sich sieben Jahre später Jesus-Menander lustig. „Der τεταρταῖος-Quadratus gehört von nun an zu den besten Wortwitzen der ganzen Weltliteratur" (S. 829).

6) Wunderlich, wird man von dieser Zusammenstellung sagen. Die eingehende Darlegung K.'s nimmt ihr von ihrer Wunderlichkeit nichts. H. J. Holtzmann hat dieses Johanneswerk einen „phänomenalen Irrgang" genannt (Theol. Literaturzeitung 1906, 49). Ich kann der Ablehnung der Menanderhypothese nur beipflichten. Es ist ein packender Gedanke, eine historische Grösse des zweiten Jahrhunderts als Verfasser des Evangeliums anzusehen. Es ist ein genialer Griff, Menander zu wählen und in mannigfachster Weise aus dem

Evangelium biographisches, ja autobiographisches Material über den so im Dunkel flüchtiger Namensnennung ruhenden Gnostiker zu erheben. Es ist eine staunenswerte, entschieden gründliche und lobenswürdige Arbeit, in der K. seine These durchführt. Aber dennoch ein Fehlgedanke und ein Missgriff. Der Schwabe Grill hat eine Bestätigung seines schon angeführten Wortes, dass der Autor des Evangeliums unbekannt bleiben werde, erhalten. K.'s positives Resultat ist das negative, dass K.'s Menander der gesuchte Verfasser nicht ist. Die Hypothese wird dahinfallen, aber K.'s Arbeit ist nicht umsonst getan. Das Werk ist nach allen Seiten hin eine reichen Ertrag liefernde Fundgrube. Zum Stil, zum Text, zur Exegese und zur Weltanschauung des grossen Unbekannten hat K. viel zu sagen gewusst. Er hat viel aus dem Evangelium herausgeheimnist, was nicht klarer geworden ist, und viel hineingeheimnist, was ihm fremd ist, aber auch positiv viel gesagt. Es ist recht eigentlich eine Aufgabe für einen arbeitslustigen, sachkundigen Kopf, in einer Monographie die positiven Beiträge zur Johanneischen Frage, die K. geliefert hat, zusammenzustellen. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe für den Verfasser selbst, seine philosophischen, religiösen Gedanken ohne diese Verquickung mit Historie und Interpretation darzubieten. Er war — vielleicht oft zu seinem Schaden — bei seiner Arbeit mit allen Fasern seines Herzens engagiert. Möchte er, was so, von wenigen beachtet, in dem umfangreichen Werke mühsam gesucht werden muss, möglichst vielen in leicht zugänglicher Form darbieten. An freudiger Aufnahme würde es nicht fehlen.

7) Es sei mir hier anhangsweise gestattet, auf einen Fehler hinzuweisen, den auch K. begeht, den ich aber nicht seinetwegen, sondern deshalb moniere, weil er anfängt Mode zu werden. An sechs Stellen zitiert K. den Text bei Nestle. Überall finden sich dabei Wendungen, wie: „Nestle liest", „N. hätte nicht aufnehmen sollen". So und ähnlich werden jetzt alle Tage Dikta über Nestles Text verbrochen. Es ist wahr, dass sich Nestle selbst (pag. V der editio tertia) nicht genau über die Einzelheiten davon, wie sein Text zustande gekommen ist, ausdrückt. Aber ist es wirklich nicht möglich, zu merken, dass Nestle in seiner Textausgabe nirgends „liest", „aufnimmt" oder „nicht aufnimmt"? Nestles Text ist, wie Nestle selbst mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zu verstehen gibt, das Produkt einer Abstimmungsrechnung. Nestle verhält sich zu seiner Textgestaltung rein rezeptiv, passiv. Er kann für seinen Text schlechthin nichts, sondern muss bieten, was die Mehrheit der von ihm in Betracht gezogenen Editoren bieten. Es dürfte nicht schwer sein, zu zeigen, dass Nestles Meinung von der von ihm zum Druck besorgten Textgestalt oft weit abweicht. Man sollte deshalb, um ihm nicht Unrecht zu tun, unmissverständlich sagen: „bei Nestle wird gelesen u. s. f."

Ludwig Köhler, Aeugst a. A.

Die **Schriften des N. T.**, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (Herausgegeben von J. Weiss-Marburg, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen), haben ihre 6. und 7. Lieferung gebracht und damit den 1. Band (Synoptiker und Acta) abgeschlossen; vom 2. Band liegen über 360 Seiten vor. Der Abschluss ist auf den Herbst zu erwarten. Der vortreffliche Eindruck bleibt. *A. W.*

Justus Vitalis, **Die Bergpredigt.** Übersichtliche Vergleichung mit verwandten Stellen der übrigen Evangelien und Kritik derselben vom modernen Standpunkt. Bearbeitet von einem Nicht-Theologen (Flugschriften des Neuen Frankfurter Verlags, VIII) Frankfurt a. M., 1902, Neuer Frankfurter Verlag. 69 S. Ohne Preisangabe.

Die Bergpredigt auf die „Wage des gesunden Menschenverstandes" (S. 9) gelegt. Jesus „ein freilich sehr naiver Kommunist reinsten Wassers" (S. 25). Vitalis schätzt Jesus hoch und bemitleidet ihn zugleich, da „der damalige Kulturstand" (S. 27) ihn an freier Entfaltung hemmte. Was täte Jesus nicht, wenn er Vitalis wäre? Freireligiös, vernünftelnd, unfehlbarkeitsgläubig ist die Signatur der Schrift, die lesenswert nur als document humain des philosophischen und religiösen Seelenzustandes des Herrn Vitalis (Anonymus?) ist. Zunftprofessoren und Zunftpfarrer konnten V. offenbar nichts bieten. So ist das Büchlein auch, wie man will, Anklage oder Notschrei.

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

Georg Runge, **Metaphysik.** Webers illustr. Katechismen, Bd. 249. Leipzig, 1905. VI 424. Geb. Mk. 5.—.

Der Verfasser verzichtet darauf, ein System zu bauen. Unter Metaphysik versteht er „die Wissenschaft von den allgemeinen Fragen, die sich dem Nachdenken über das Weltganze ergeben", wobei das Verhältnis von Denken und Sein in den Mittelpunkt tritt. Von da aus ergibt sich folgende Zerlegung des Stoffes: 1. Die apriorischen Grundformen des Denkens über die Welt (Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit). 2. Die apriorischen Grundformen des wirklichen Daseins (Raum und Zeit, Bewegung). 3. Der allgemeinste denknotwendige Inhalt des erkennbaren Daseins (Materie, Kausalität und Teleologie). 4. Die Einheit der gedachten und der wirklichen Welt (Dualismus oder Monismus, die metaphysischen Prinzipien).

Mit grosser Belesenheit und penetrantem Scharfsinn analysiert R. die vorwürfigen Probleme, die er meisterhaft zu beleben versteht. Der Titel weckt in den meisten Kindern unseres unphilosophischen Zeitalters Furcht vor grauer Theorie und greulichen Abstraktionen. Das vorliegende Buch beweist, dass bei ungeschraubter, schlichter Sprache und persönlicher Anteilnahme an den bunt wogenden Lebensinteressen auch dieses Gebiet nicht nur leidlich, sondern anziehend und anmutig bebaut werden kann.

Der Wert der Untersuchung liegt weniger in der Lösung, als in der Analyse der Probleme. Auf eingehende Auseinandersetzungen, die freilich weitgehende Verschiedenheit der Ansichten ergeben würden, muss ich verzichten. Doch möchte ich nichtsdestoweniger das Studium des schönen Buches warm empfehlen. *O. Pfister.*

Dr. Franz Schaub, **Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter.** Eine moralhistorische Untersuchung. Kl. 8° XII 21 S. Herder, Freiburg, 1905. Mk. 3.—.

Der Verfasser der „Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus" will hier den Ursprung und die Entwicklung des kirchlichen Verbotes, Zinsen von Darlehen anzunehmen, von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III. verfolgen, um in einem künftigen Band die Einwirkung

dieses Verbotes auf den modernen Kapitalismus darzulegen. Die klassische Stelle ist Psalm 15, 5 (Schaub zitiert mehrfach 14,5) wo Unbestechlichkeit und Treue gegen den eignen Eid und Zinsverzicht auf gleicher Stufe stehen. Aber wohlverstanden: das Zinsnehmen vom *eigenen Volksgenossen* ist gemeint. Entsprechend (?) verbieten die Kanones den *Priestern* das Fordern des nach römischem Recht erlaubten Zinses von 1 Prozent *pro Monat!* Die Ausdehnung auf die Laien scheint mir mit der Nähe des Jahres 1000 erst ernsthaft zu werden. Früher „fand es keine Beachtung". — Ganz ähnlich scheint es mit dem Verbot weltlicher Geschäfte (Handel, Prozess, Maklerei, Verwaltung etc.) einen grossen Hacken zu haben, der ebenfalls nur in einer Anmerkung zum Vorschein kommt: c. 3 von Chalcedon nimmt ausdrücklich aus die Sachen der Kirchen, Waisen, Witwen und ganz Armen; wenn alles mit diesen irgendwie in Beziehung Stehende auch als ausgenommen galt, dann blieb nur noch rein private Handels- und Advokaturschaft den Klerikern verboten. — Und wenn die Auffassung der Arbeit als heiliger Beruf und die Verpflichtung für das Gemeinwohl gegenüber der Reformation als im Mittelalter intensiv geltend gemachte Stücke reklamiert werden, so tritt hier am deutlichsten der Fehler des ganzen Buches zu Tage: Die Reformation kämpfte nicht gegen in früher Vergangenheit ganz lobenswert erklungene, mehr oder weniger evangelische *Worte* einzelner kirchlicher Organe, sondern gegen die sehr praktische und damals gegenwärtige Tatsache der „faulen Bäuche" und der „Pfründenfresser" und der ganzen nichtsnutzigen Pfaffheit und erst recht gegen deren grundsätzliche Anmassung, mit ihrem kanonischen Recht der geistigen und sozialen freien Entwicklung ein Schnippchen zu schlagen im Interesse ihrer Macht und ihres Besitzes. Was Schaub ausgräbt und zusammenstellt, ist als Material ganz dankenswert. Aber seine Folgerungen müssen notwendig von dem Kanon abgehen, dass Geschichtsschreibung die Herrlichkeit der Kirche beweisen und ihr zu Liebe Dinge behaupten dürfe wie: „An Freiheit fehlte es dem Mittelalter weder in der Theorie noch in der Praxis" — angesichts der Katharergeschichte und der scharfen Ablehnung der katholischen Kreise gegen die zwinglische Aufhebung der Leibeigenschaft und der ewigen Lasten und ihrer schnellstmöglichen Wiedereinführung 1527 resp. 1531. Oder sind am Ende doch die Zustände zur Reformationszeit sozial so stark vom alten, noch evangelisch beeinflussten Katholizismus abgewichen gewesen, wie es protestantischerseits von jeher behauptet worden? Dann aber wäre die Berechtigung der Reformation vom sozialen und sie begründenden religiösen und kirchenrechtlichen Gesichtspunkt aus bewiesen, ja sogar ihre Notwendigkeit, um Rom zum Evangelium zurückzumahnen und -zuführen! *A. W.*

Vom *Theologischen Jahresbericht 1904* (Schwetschke u. Sohn, Berlin 1905) haben wir wie letztes Jahr nur die V., systematische Abteilung erhalten. Sie erhält u. a. alle einschlägigen Artikel der Schweiz. theol. Zeitschrift, als deren Redaktor immer noch Meili † genannt wird, in kurzer Charakteristik und stellt eine Unsumme anderer Erscheinungen daneben – alles nach sorgfältigem und übersichtlichem Schema geordnet. Auch ganz kleine Sachen finden sich wenigstens in dem, jedem Abschnitt vorangestellten Literaturverzeichnis. Was das Concilium bibliographicum für die naturwissenschaftlich Arbeitenden, das bedeutet der Th. J.-B. für den Theologen. Kein geringes Vergnügen gewährt

es, über schon bekannte Bücher sein Urteil modifizieren zu lernen an Hand einsichtiger Rezensenten, denen viel ähnliches Material zur Verfügung stand.

E. Vowinckel, Pfarrer in Frankfurt a. M., **Erfahrungen und Beobachtungen** aus der Arbeit im Werke des Herrn mit besonderer Berücksichtigung der Gemeinschaftsbewegung. 8° 348 S. Buchhandlung des Erziehungsvereins in Neukirchen. Mk. 3. 50.

Den rechten Weg finden für den Dienst des Herrn und an der Versöhnung von Kirche und Gemeinschaft mithelfen, das will der Verfasser. Er erstrebt es durch eingehende und aufrichtige Erörterung der einschlägigen Fragen. Ich notiere einige Überschriften: Wahre und falsche Allianz. Unchristliches Zahlen- und Reklamewesen. Was ist eigentlich Gemeinschaft? Das Bekenntnis der evang. *Kirche*, die Grundlage zur Einheit der Gemeinschaften. (Hier übt und verlangt Vowinckel energische Kritik an sich selber statt pharisäischen Richtens, protestantische Verinnerlichung statt katholischer Werkgerechtigkeit = hochgespannter Reichsgottesarbeit im Sinn von fanatischer „Seelenrettung"). Methodismus in der Seelsorge. Gottes Wirken durch uns und trotz uns. Die Volkskirche und die *eine* Kirche etc. etc. Dass alles in den Grenzen alleinseligmachender „Gläubigkeit" gemeint ist, zeigt sich beständig. „Leider steht ja vielfach der Träger des evang. Pfarramtes nicht im rechten Geist, dann darbt die Gemeinde und kommt zurück in religiöser und *sittlicher (!)* Beziehung, wenn nicht ein Stamm lebendiger Christen . . . . die Zeit der Mietlingschaft siegreich überwindet." (S. 264). „Die zarten Lämmer des kleinen Häufleins, die kaum gehen können und besonderer Pflege bedürfen, deren Extremste aber als Entweder-Oder-Leute sich nicht gegen die eigene Sünde wenden, sondern gegen die Kirche, welche Babel ist" . . . wollen oft den Pfarrer ganz für sich allein haben, während auch „die Feinde des Kreuzes Christi die Ehre des Umgangs mit dem Hirten" nicht missen wollen. Da soll der Pfarrer fest bleiben und auf die die ganze Gemeinde umfassende Liebe und ihre Salzkraft vertrauen. (264—67). Auch wer mit den genannten Engherzigkeiten nicht einverstanden sein kann, weil Jesus sie auch ablehnen würde, liest das Buch mit Genuss und Gewinn. *A. W.*

Die Rede von Prof. *E. Tröltsch* in Heidelberg am 15. evang.-sozialen Kongress in Breslau (dort aus „lokalen" Rücksichten auf Wunsch des Lokalkomitees unter dem Titel: „Das Christentum und die heutige Gesellschaft" gehalten!!) ist bei Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1904 separat erschienen: **Politische Ethik und Christentum** 8° 43 S. Mk. 1. —.

Nicht das technische Problem der Auflösung der bestehenden Gegensätze des Volkslebens soll erörtert werden, sondern nachgewiesen, dass es im Geist der Versöhnung aristokratischer und demokratischer Motive geschehen muss und auf dem Gesinnungsgrund der politischen Ideen der christlichen Ethik (S. 43). Realistische Erfassung der Verhältnisse, national und ideal in ihrer Verarbeitung. — Die Verhandlungen des 16. evang.-soz. Kongresses (8° 132 S. gleicher Verlag 1905. 2 Mk.) enthält das stenographische Protokoll samt Teilnehmer-Verzeichnis. Die sozialen Kräfte im Christentum und im Buddhismus von Lic. Hackmann-London; die Bedeutung der Arbeiterorganisationen für Wirtschaft und Kultur von Sieveking-Marburg; und: kirchliche Einrichtungen

welche antisozial wirken, von Baumgarten-Kiel, fanden lebhaftes Echo in den Debattereden, wo wir manchem bekannten Namen begegnen. Harnack ist Vorsitzender. In Deutschland ist ein solcher Kongress einfach unerlässlich, um die vor dem roten Tuch scheu gemachten kirchlichen Kreise zu offener Beschäftigung mit der sozialen Frage zu bewegen. *A. W.*

D. *H. Bassermann*, Prof. der Theol. in Heidelberg. **Wie studiert man evang. Theologie?** 8° VIII 172. (Violets Studienführer). W. Violet, Stuttgart 1905. Mk. 2. 50.

Nicht: wie das Studium der Theologie eingerichtet werden *sollte*, um allen den alten und neuen Wünschen nach Umgestaltung der wissenschaftlichen und praktischen Vorbereitung der Kirchendiener gerecht zu werden, sondern: wie ist auf dem Boden der bestehenden Ordnungen die Zeit und Arbeit eines stud. theol. einzurichten, damit sie die reichsten und reifsten Früchte zeitigt? Auch keine auf Gemüt und Verstand abzielende Apostrophierung des jungen Fuxen, eine Empfehlung irgend einer Partei oder Nuance, eine Erweckung des „Studenten" zu einem „Christen" oder eine Repristinierung des glaubensfrohen Herzens auf die blosse Technik der wissenschaftlichen Lehre von der Frömmigkeit und ihrer kirchlichen Darstellung und Ausbreitung — auch all dies will der Verfasser nicht bieten. Vielmehr einen *allseitig* praktisch-orientierenden Studienführer für Abiturienten und ihre Väter und Berater, für die Erstsemestrigen unter den Theologen etc. Ich habe das 30. Semester schon eine Weile hinter mir, aber trotzdem mit Freude und Gewinn in dem Buch geblättert. Denn hinter den Anweisungen und Darlegungen erscheinen grundsätzliche Gedanken, die uns immer aufs neue beschäftigen, auch im Amt noch. „Ein bequemer Pfarrer ist heutzutage ein unbrauchbarer Pfarrer." *A. W.*

Emil Holarek, **Reflexionen aus dem Katechismus.** 50 Blatt Federzeichnungen. Volksausgabe 63 S. kl. 8°. Kunstverlag Koci, Prag 1901. Preis Fr. ?.

Ein wütender Angriff auf die Menschheit, die christlich zu sein vorgibt und es nicht ist, aus der Hand eines Künstlers, der drastisch und doch bis ins Kleinste vornehm zu schildern weiss. Leider stellt derselbe seinen Stift in den Dienst der einseitigsten Hetze gegen Besitz, staatliche und kirchliche Ordnung, sodass die Wahrheit der Kritik darunter ihre Überzeugungskraft z. T. wieder einbüsst. *A. W.*

Dr. *J. Richter*, Gymnasial-Oberlehrer in Frankfurt a. M., **Die Messianische Weissagung und ihre Erfüllung** mit besonderer Beziehung auf ihre Behandlung in der Schule. 8° 90 S. Töpelmann, Giessen 1905. M. 1.80.

Die Vorrede gibt eine vortreffliche Meinung von Autor und Arbeit. Statt des „Urväterhausrates" unbesehen als Messias-Weissagungen übernommener verhältnismässig harmloser Andeutungen und der ganz unklaren und ungenügenden Antworten auf die Fragen nach Art und Tragweite der Messianität für das Christentum etc., soll auf Grund der *wirklich* messianischen Stellen das A. T. unter voller und vorsichtiger Verwertung der wissenschaftlichen Ergebnisse eine bessere Stütze des Christenglaubens geboten werden, als sie der morsche „Weissagungsbeweis" sein kann. Das Buch hält, was die Vorrede verspricht! *A. W.*

Zeitschriftenschau.

Protestantische Monatshefte. (D. J. Websky, Berlin). 1906. 12 Hefte zu je 3 Bogen. Schwetschke, Berlin. 8 Mk.

III. Prolegomena zur Geschichte d. isral.-jüd. Prophetismus I (H. Meltzer). Kants Glaube I (Fittbogen). Trennung v. Kirche u. Staat in Frankreich (*A. Altherr*).

IV. Die theol. „Richtung" auf der Kanzel (Bassermann). Kants Glaube II. Prolegomena ... II.

V. Der moderne Jesuskultus (O. Pfleiderer). Der älteste bekannte Text unserer vier Evv. I (Kneucker). Gedanken zu Hilligenlei (Schmitthenner).

VI. Wellausens Einleitung in d. synopt. Evv. und d. „moderne Theologie" (H. Holtzmann). Der älteste ... II.

Monatsschrift f. kirchl. Praxis. (Baumgarten-Kiel). 1906. 12 Hefte zu je 3 Bogen. 6 Mk. Mohr, Tübingen.

IV. Christusleben (F. N.) Zur Frage des Pateninstituts (Glaue). Sollen wir hoch oder niedrig predigen? II (Jüngst). Die evang. Arbeitervereine (Küster). Baumgartens Chronik registriert in 2 Heften Erscheinungen zur Frage: Kirche u. soc. Bewegung.

V. Amt u. Seele (F. N.). Thesen zur Religionsbuchfrage (Haupt). Zum Problem der Theodicee (Dr. Faut). Der Normalprotestant ... (J. Kübel).

VI. Frei von den Leuten, gütig gegen die Leute (F. N.). Gemeindeblatt einer Landgemeinde (Busch). Zweifel bei der Krankenseelsorge (H. Sch.) Pfarramtskunde (Schian). Konfirmation und K.-Unterricht (Niebergall). Eine extemporierte Predigt (Bassermann). Gegen die leidigen Tröster. Über neue nötige Wege. Chronik: Schule und Kirche.

Evang. Missions-Magazin, Im Auftrage des Basler Missions-Komite herausg. von *P. Steiner*, Basel. 12 Hefte zu $2^1/_2$ Bogen kl. 8°. Missionsbuchhandlung, Basel 1906. 5 Fr. 60 = 5 M.

IV. Kulturarbeit der Deutschen ev. M. (Scheffer). Schultätigkeit der ev. M. i. d. deutschen Kolonien (Oehler). Abschaffung des alten Systems der liter. Prüfung. Fetischhütte a. d. Goldküste. Schleswig-Holstein ... II.

V. Ein Jubiläum der ev. M. Japan u. das Christentum (Maier). Im Herzen von Afrika I.

VI. Die chines. Reformbewegung im Licht der M. (Nagel). Die alten Holländer in Japan. Im Herzen von Japan II.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, Organ des allg. ev. prot. Missionsvereins, herausg. von Pr. D. A. *Kind*, Berlin. 12 Hefte zu 2 Bogen 8°. Evangelischer Verlag, Heidelberg 1906. 5 M.

III. Die Rel. der Germanen (Lehmpfuhl). Japan. Hochzeitsgebräuche II (Ostwald). Entwicklung des Kiautschougebiets (Kind.) Aus der M. der Gegenwart; Literatur; Vereinsnachrichten.

IV. Spätjudentum u. Parsismus I (Hollmann). 2. deutscher Kolon.-Kongress (Kind). Tempeleinweihungsfest in China. Paul Krüger-Stiftung.

V. Ursprung u. Bedeutung der Toleranz (K. Marti). Spätjudentum II. Kokoro (Wendt). Unruhen in Kiangsi. Die Japaner als Kolonisatoren. Aus dem Bericht des Pfarrerr Boie.

VI. Geschichte des Gottesdienstes im 1. B. Mosis (Happel). San Guo yen i (Wilhelm). Die Ärzte in Japan. Kultur u. Zivilisation. Dazu XXII. Jahresbericht I. IV.— 31. XII. 1905.

Teylers Theologisch Tijdschrift, herausgeg. v. d. Teyler'schen theologischen Gesellschaft (Bökenoogen, de Bussy, Cramer. Duker, Elhorst, Völter). 4. Jahrgang. 4 Hefte zu je 9 Bogen. Loosjes Erben, Haarlem 1906. 4 holl. Gld.

I. Wie entstand die Überzeugung, dass Jesus der Christus ist (Bruins)? Die mater dolorosa u. der Jünger, den Jesus lieb hatte (Völter). Die 10 Gebote (Matthes). Anmerkungen zur Simsonsage (Völter).

II. Die 3 synoptischen Briefe an die Eph., Kol. u. Philemon I (Michelsen). Festes Fundament I (Bruining), Anmerkung zur Simsonsage: Controverse zwischen Duhm u. Matthes.

III. Die 3 synopt ... II. Der niederländ. Protestantismus am Anfang des 19. Jahrh. (Cramer). Festes Fundament II. Stets reiche Bücherbesprechungen.

RE³. Unter dieser immer allgemeiner acceptierten Abkürzuug birgt sich die seit 1896 erscheinende und nun bis zum 17. Band (Schutzheilige) gediehene *3. Auflage* von **Herzogs Realencyklopädie** *für protest. Theologie u. Kirche* unt. Mitwirkung vieler Theologen u. anderer Gelehrter herausgeg. v. D. Alb. Hauck, Prof. in Leipzig. Lex. 8° ca. 800 S. pro Band. Hinrich, Leipzig. Preis je 10 Mk. Einzelpreis eines Doppelheftes von 10 Bogen = 160 S. 4 Mk. Es sind 20 Bände vorgesehen. Ob sie ausreichen werden?

Der Titel ist überliefert, sonst würde er wohl mit Grund in „Personal- u. Real-Encyklopädie" erweitert. Nehmen doch die Lebensbilder hervorragender Theologen und Kirchenmänner, leider nur in beschränkter Auswahl der wichtigsten Laien, Fürsten etc., den breitesten Raum ein. Mit Recht, weil sie oft nur die Stichworte abgeben für ihre Geistesrichtung u. das Persönliche meist knapp gehalten ist; um so willkommener sind die lit. Nachweise. Da kann nicht leicht zu viel geboten werden! Wir werden auf die Bearbeitung besonders des schweizer. Materials zurückkommen. *A. W.*

Wissenschaft und Religion. Sammlung bedeutender Zeitfragen. Jedes Heftchen ca. 60 S. kl. 8°. Le Roux (Bischöfliche Druckerei) Strassburg i. E. Je 50 Pfg.

Die Christenverfolgungen und die moderne Kritik. Von Paul Allard, übersetzt von Dr. Jos. Holtzmann ... Die seit 2 Jahrhunderten mit kluger Bedachtsamkeit arbeitende peinliche Kritik hat jede Ausmerzung durch einen Gewinn ersetzt; Tillemont und de Rossi sind dafür „Sinnbilder".

Haben die Christen Rom unter Nero in Brand gesteckt? Von demdemselben. Übersetzung „genehmigt." Übersetzer nicht genannt. ... Der Ursprung der im Jahr 64 in Rom entstandenen Feuersbrunst bleibt ein Problem. Tacitus sagt vorsichtig: Nero oder der Zufall. Das Büchlein soll die These Prof. Pascals in Catania widerlegen.

Warum ist der Moderoman unmoralisch und warum ist der moralische Roman nicht Mode? Von G. d'Azambuja. Wünscht den katholischen Schriftstellern jene Gewandtheit und Geschichtlichkeit im äussern Auftreten (d. i. in der Mache u. Reklame etc.), die ihnen allein auf der voll gedrängten Bühne dieser Welt Gehör verschaffen können.

Das Daseiu Gottes, ein Postulat der Wissenschaft. Von Peter Courbet. Nach der 5. franz. Aufl. Es dürfte genügen, das Motto hinzusetzen: „Das Dasein Gottes ist eine mathematische Wahrheit und das letzte Wort der modernen Wissenschaft."

Die messianischen Weissagungen ein Beweis Gottes. Von Abbé de Broglie, bearbeitet von Dr. Jos. Holtzmann. Der über der Welt stehende Gottesgeist allein konnte in freiem Wirken erst den Plan im Gedanken entwerfen (Weissagung) und hernach ihn durch den Willen zur Ausführung bringen. Das ist — nach 116 Seiten Ballast — auf 2 kleinen, gesperrt gedruckten Seiten der Beweis!

Alle Hefte dieser über die Vogesen importierten Reihe sind mit dem „Imprimatur" des Generalvikars von Strassburg versehen und erheben sich nur wenig über die Feldkircher Traktat-Qualität; immerhin begegnen uns gelegentlich ernsthafte Gedanken in ernst zu nehmendem Gewand. *A. W.*

Buchdruckerei Enge (A. Schaufelberger) Zürich II.

Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

Zweiter Teil.

Die Möglichkeit historischer Ermittelungen, welche das Leben und die Lehre Jesu betreffen.

I. Grundsätzliches und Grunddaten zum Leben Jesu.

1. *Die Behandlung der Synoptiker als der Quelle für das Leben und die Lehre Jesu macht eine völlige Wandlung durch.* — *a. Ehedem* galt im Grossen und Ganzen das synoptische Material bei den Meisten als recht zuverlässig und gesichert. Wo sich eine Kritik geltend machte, da kehrte sie sich gegen ganz bestimmte, einzelne Teile des Materials. So bestritt man z. B. die Möglichkeit des Wunders und stand infolgedessen den Wunderberichten mit Skepsis gegenüber. Diese Skepsis konnte dabei recht verschiedener Art sein. Sie konnte sich gegen jeden Schimmer von Wunder richten — mit der Konsequenz der Verständnislosigkeit. Sie konnte klug zwischen Heilungswundern und andern scheiden. Das tut man noch jetzt. Sie konnte auch möglichst viel rationalisieren. Dieser Rationalismus ist eine durchaus erlaubte, ja gebotene Methode; allein er muss mit so viel geschichtlichem Sinn und Takt gehandhabt werden, dass die Entgleisungen sehr selten sind. Ein andrer Punkt, gegen den sich gern die Skepsis wandte, sind die Parusieaussagen Jesu. Wo an Stelle der Ehrfurcht vor der Geschichte das Bedürfnis nach einem Normalmenschen herrscht, erregen sie Anstoss. Man hat sie deshalb oft, vielleicht in Selbsttäuschung, so allein wahrhaft im Dienste der Wissenschaft sich tätig meinend, wegbewiesen. Es soll aber hier nicht wohlfeile Kritik an Fehlern der Vorzeit geübt werden, die heute vielleicht nur deshalb nicht mehr begangen werden, weil heute nicht mehr gestern ist. Wichtig, weil für den Umschwung bezeichnend, ist vielmehr an all diesen frühern Positionen das Eine, dass sich radikale Kritik an einem oder an mehreren Punkten des Berichtes der Synoptiker mit grosser Vertrauensseligkeit an allen andern Punkten verband.

b. Das synoptische Material verdient im Allgemeinen Zutrauen, — das ist die Position der frühern Evangelienkritik. Das synoptische Material ist auf allen Punkten und in jedem Stück erst zu prüfen, ob man ihm glauben kann: das ist *die Position der*

heutigen Kritik. Der Umschwung wird herbeigeführt durch die Erkenntnis, dass wir über Jesus nichts als Gemeindeliteratur in Händen haben. Was man sich in der Gemeinde von Jesus erzählte, das ist auf uns gekommen. Was es in Wirklichkeit mit Jesus war, das wissen wir damit noch nicht. Vielleicht steht das auf einem ganz andern Brette geschrieben. Vielleicht können wir darüber gar nichts mehr erfahren. Jedenfalls ist es heutzutage sicher, dass das erst untersucht werden will. Die Synoptiker wollen heute von zwei Fragestellungen aus erforscht werden. Die eine, von vornherein mit guten Aussichten auf Erfolg ausgerüstete, lautet: Was lässt sich aus den Synoptikern über die Gemeinden ermitteln? Die andere lautet: Was lässt sich über Leben und Lehre Jesu ermitteln, und wie lässt es sich gewinnen? Diese zweite Fragestellung muss uns jetzt beschäftigen.

2. Man kann mühelos aus den drei ersten Evangelien recht viel über Jesus ermitteln, wenn man sich gleichgiltig darüber hinwegsetzt, *welcher Grad von Gewissheit* den Erhebungen zukommt[1]). Und doch muss das die erste Hauptfrage sein. Was nützen so und so viele Daten, wenn sie gleichsam in der Luft schweben, weil es überall nur wahrscheinlich, aber nirgends gewiss ist, dass sie zuverlässig sind?

a. Nun ist es *von vornherein aussichtslos,* dass man zahlreiche Daten gewinnen könne, die jedes für sich mit grösster Gewissheit erhoben worden sind. Es wird sich immer nur nur um einige wenige Punkte handeln können. Wenn dafür diese wenigen Punkte sich durch grosse Zuverlässigkeit auszeichnen, so verschlägt ihre geringe Zahl nichts. Auch auf schmaler Basis, wenn sie nur tragkräftig ist, lässt sich ein solider Bau errichten.

b. Für die Ermittelung dieser Grunddaten gilt es nur *zuverlässige Kriterien* zu finden. Als Kriterium untauglich ist der Umstand, dass alle Synoptiker über einen Punkt dasselbe sagen. Sie könnten alle drei irren, und um ein dreifaches Zeugnis handelt es sich um so weniger, je genauer diese drei Zeugnisse unter sich übereinstimmen. Die Übereinstimmung ist vielmehr, je grösser sie ist, desto schlagender ein Beweis dafür, dass es sich um eine einfache Angabe handelt, die nur dreimal geboten wird. Alle drei Synoptiker haben sie vielleicht letztlich aus einunderselben Quelle, und über die Zuverlässigkeit dieser Quelle haben wir keine Kontrolle. Dasselbe gilt natürlich von einem Datum, welches sich in den Synop-

[1]) Zum Folgenden vergleiche besonders P. W. Schmiedel in dem Aufsatz Gospels §§ 131—145 = III. Credibility of the Synoptics, namentlich die § 131 Fundamental considerations, § 139 Absolutely credible passages: a) About Jesus in general und § 140 b) On the miracles of Jesus, s. oben S. 83 [2]).

tikern nur einmal findet. Es mag den Eindruck des Ursprünglichen erwecken und den Stempel innerer Wahrheit an sich tragen, als Ausgangspunkt für historische Ermittelungen ist es unbrauchbar, denn es fehlt die Möglichkeit der Nachprüfung; das Datum schwebt trotz allem in der Luft. Mit der Ablehnung dieser beiden Arten von Daten sind die Eigenschaften gegeben, welche ein wirklich grundlegendes Datum haben muss. Es darf nicht in einfacher Bezeugung vorliegen, darf aber auch nicht auf ein einfaches Zeugnis letztlich zurückgehen. Es muss vielmehr in den Synoptikern nach Angaben gesucht werden, welche über dieselbe Sache auseinandergehende Aussagen machen. Aber natürlich eignet sich nicht jede Angabe dieser Art dazu. Die Zahlen, die bei den Speisungsgeschichten genannt werden, zeigen z. B. bei gemeinsamem Inhaltskern eine Divergenz. Die Möglichkeit, zu Gunsten einer der beiden Zahlenangaben zu entscheiden, fehlt aber. Die Geschichte selbst trägt das Odium der Sonderbarkeit an sich. Zum Grunddatum eignet sie sich nicht. Es muss also, wie das Beispiel zeigt, möglich sein, die Differenz der Angaben sachlich zu würdigen, die eine aus der andern abzuleiten. Mit der Möglichkeit, eine Angabe aus der andern abzuleiten, ist auch die Möglichkeit gewonnen, das Ursprünglichere zu finden. Dieses Ursprünglichere muss daraufhin geprüft werden, ob es selbst das Ursprüngliche ist, oder über sich hinaus noch nach einer ursprünglichsten Form hinweist. Bei dieser Prüfung sind die Kriterien der allgemeinen Möglichkeit und der Unerfindbarkeit zu verwenden. Diese nehmen, wo es sich um Geschichtliches über Jesus handelt, ganz bestimmte Formen an. Wir besitzen über Jesus nur Literatur seiner Jünger, mit andern Worten seiner Verehrer. Die Synoptiker tragen daher auch unbestreitbar und unverwischbar in ihrer ganzen Ausdehnung das Gepräge grosser Verehrung für Jesus an sich. Finden sich nun verschiedene Grade, in welchen die Verehrung zum Ausdrucke kommt, so hat der niedrigste das Präjudiz für sich. Dass die Verehrung sich steigerte, ist denkbar. Das Gegenteil ist ausgeschlossen. Mithin kann man den Kanon aufstellen: *Echt ist ein Bericht, der in mehreren Formen vorliegt, in der Form, welche von den andern im Interesse der Verehrung korrigiert ist, vorausgesetzt, dass die Form selbst einen so niedrigen Ausdruck von Verehrung Jesu darstellt, dass sie nicht erfunden sein kann.*

c. Solche Stellen lassen sich in den Evangelien aufweisen, wie wir gleich sehen werden. Es muss nun erlaubt sein, als Grunddaten weiterhin Stellen zu betrachten, in welchen das eine soeben geforderte Requisit fehlt. Ich meine das Requisit, dass Parallelen vorliegen, welche eine Steigerung der ursprünglichen

Form im Interesse der Verehrung Jesu bedeuten. Eine gute und gründliche Korrektur ist das stillschweigende Übersehen. Diese Weise der Korrektur hat den grossen Vorzug, dass sie Konflikten ausweicht, ein Vorzug, der nirgends mehr geschätzt wird, als auf religiösem Boden. Wenn sich nun Stellen aufzeigen lassen, welche der spätern Verehrung Jesu anstössig sein mussten und deshalb ins Harmlose umgeformt wurden, dann ist es auch erlaubt, Stellen, welche anstössig sein mussten, von denen uns aber keine Umbildung erhalten ist, sondern die in den Parallelsynoptikern einfach fehlen, für ursprünglich und gut glaubwürdig zu halten. Fehlte die erste Art der Behandlung des für die spätere Verehrung Anstössigen, so müsste die zweite genannte Art mit grosser Skepsis betrachtet werden. So aber ist das Gegenteil erlaubt. Als *zweiten Kanon* dürfen wir daher den Satz aufstellen: *Echt sind Stellen, welche nicht erfunden sein können, weil sie der spätern Verehrung Jesu anstössig sein mussten und deshalb auch in den Parallelen mit Stillschweigen übergangen wurden.* Natürlich ist stillschweigend schon vorausgesetzt, dass sich sonstige Bedenken gegen die in Frage kommenden Stellen nicht erheben lassen.

3. Paul W. Schmiedel hat nun in den Synoptikern neun Stellen herausgefunden, bei denen die Anforderungen erfüllt werden, welche wir soeben für ein Grunddatum aufgestellt haben. Es gilt, diese *neun Grundsäulen des Lebens Jesu* jetzt aufzuzählen und kurz zu besprechen.

a. Mc 10, 17 f. „Guter Lehrer, was soll ich tun?“ Jesus: „Was nennst du mich gut? Keiner ist gut, ausser Einer, Gott.“ Jesus weist es von sich, gut zu heissen. Wellhausen sagt dazu: „*ἀγαθός* bedeutet weniger sündlos als gütig“ (z. St.). Bedeute es, was es wolle.[1]) Jesus weist einen Vorzug, als nur Gott zukommend, von sich ab, welchen die spätere Verehrung ihm zu entziehen jedenfalls niemals bereit war. Sie musste an dieser Abweisung Anstoss nehmen. Sie hat es auch getan und gesucht, sich zu helfen. Beweis die Parallelen, von denen Lc mit Mc völlig übereinstimmt, Mt ändert: „Lehrer, was muss ich Gutes tun?“ Jesus: „Was fragst du mich über *das* Gute? Einer ist *der* Gute.“ Mt hat nicht Energie genug besessen, ganze Arbeit zu schaffen.

---

[1]) Wellhausen hat übrigens kaum Recht. Wenigstens spricht die Auffassung des Mt gegen ihn. Da kann schwerlich gemeint sein: „Was kann ich Gütiges tun?“ Dass aber *ἀγαθός* in einem Atem zwei Bedeutungen habe, dass also Jesus sage: „Was fragst du mich über den Begriff des Guten? Einer ist der Gütige“, ist auch nicht möglich. Bei Mt ist also sicherlich das Gute im Sinne des sittlich Vollkommenen gemeint. Es ist höchst fraglich, ob bei den beiden andern etwas andres gemeint ist.

Der Satz „Ein*er* ist *der* Gute“ ist im Zusammenhang sinnlos. Er ist eben noch ein Residuum des Mc- und Lc-textes und wird zum Veräter. Mc und Lc haben das Ursprüngliche. *Jesus hat es abgelehnt, gut genannt zu werden.* Das ist ein Grunddatum.

b. Ein weiteres Grunddatum bietet Mt 12, 32 dar. Durch die Heilung und durch die Verwunderung des Volkes lässt der Evangelist die Lästerrede der Pharisäer ausgelöst werden (12, 22—24). Diese dient ihrerseits wieder zur Auslösung der Spruchreihe in 25—37. Nach 25—28 knüpft 29 neu an 24 an, um die Unlogik dieser Rede darzutun. In 30 folgt ein grundsätzlicheres Wort, und 31 f enthält einen besonderen Fall der allgemeinen Regel. Dabei hat es den Anschein, als sei 31 auf 24 gemünzt, als liege folglich in 24 eine Blasphemie gegen den Geist vor. So müsste man deuten, wenn 32 nicht folgte. Dieser Vers aber macht eine scharfe Scheidung zwischen Lästerung gegen den Menschensohn und Lästerung gegen den(heiligen) Geist. Wenn man einmal diese Scheidung macht, so wird in 24 unstreitig eine Lästerung gegen den Menschensohn zu erblicken sein. So ergiebt sich das Wunderliche, dass durch 32 die Lästerrede der Pharisäer gegen Jesus als etwas ziemlich lässliches hingestellt wird. Die Meinung des Evangelisten kann das nicht sein. Man könnte so in Versuchung geraten, 32 als einen nicht ursprünglichen Textbestandteil auszuscheiden. Das wäre aber ein entschiedener Missgriff. Wie sollte der Vers je in den Text haben eindringen können? nimmt er es doch mit dem Urteil über absprechende Äusserungen über die Person Jesu selber für die Auffassung der Gemeinde viel zu leicht. Also ist 32 ursprünglich. Es hat seinen guten Grund, dass vorher und nachher eine viel strengere Ansicht zu Worte kommt. Der Wirkung von 32 wird so die grösste Schärfe genommen. Das Parallelstück des Mc liegt in 3, 20—30 vor. Die Auslösung der Spruchreihe in 22 ist die gleiche wie bei Mt. Aber 30 nimmt dem ganzen Zusammenhang die Straffheit; die Worte Jesu sind des Zieles beraubt, man weiss nicht, ob sie auf 22 zurückzubeziehen sind, oder ob sie 30 gelten. Die Identität von 22 und 30 zu behaupten, ist ein Notbehelf ohne Berechtigung. Zwischen 27 und 28 klafft ein viel grösserer Spalt als zwischen den parallelen Versen 30 und 31 des Mt. Die Scheidung vollends in Lästerungen gegen den Menschensohn und gegen den Geist fehlt. Mc bietet den Anstoss des Mt nicht. Die Verse 28 und 29 des Mc gehen schöner zusammen als die Verse 31 und 32 des Mt. Glätte ist immer ein Zeichen von Redaktion. So kommt heraus, dass im Ganzen Mc ursprünglicher ist als Mt. Aber hinsichtlich des Inhaltes von Mt 32 (= Lc 12,10) ist Mt ursprüng-

licher. Lc hat den Zusammenhang von Mt. Er bricht aber seine Reihe vorfrüh ab und vermeidet es, den Spruch von der Verzeihbarkeit einer Lästerung wider den Menschensohn hier zu bringen. Es ist ersichtlich, wie er allen drei Synoptikern lästig ist. Sie helfen sich auf verschiedene Weisen. Mt lässt ihn in einem Zusammenhang erscheinen, in dem er vielleicht ursprünglich gestanden hat. Ich halte es für möglich, dass Jesus auf die Lästerrede der Pharisäer diesen Ausspruch zur Antwort gab. Aber Mt sucht ihn durch seine Umgebung zu neutralisieren. Lc hilft sich, indem er ihn aus diesem Zusammenhang löst und (hinter 12,9) in einen andern stellt, wo die Beziehung auf ein wirkliches Vorkommnis weniger gut möglich ist und der vorhergehende Vers seine wörtliche Auffassung fast unmöglich macht. Mc endlich lässt ihn aus. Dass er das mit Bewusstsein tut, zeigt sich in 28, wo er den „sonst unerhörten" (Wellhausen) Plural Menschensöhne hat. Dieser Plural ist eine Umwandlung des Singulars, die harmlos erscheinen soll, aber zum Verräter wird. Es ist ein zweites Grunddatum, dass Jesus erklärt hat, *Lästerung gegen seine Person sei nicht so schlimm wie die wider den Geist und könne vergeben werden.*[1])

c. Nach Mc 3, 20—22 kommen einmal die Seinen, um ihn zu ergreifen. „Denn sie sagten: Er ist von Sinnen (ἐξέστη). Die Schriftgelehrten aber sagten: er hat Beelzebub und treibt im Obersten der Dämonen die Dämonen aus." Diese Lästerrede von

---

[1]) Wellhausen sieht die Sache anders an. Seine Ausführungen leiden unter der Unklarheit, dass er zu Mt 12, 31 f den gewöhnlichen Lc-text, im Lc-Kommentar aber einen andern, auf D und Marcion beruhenden, zu Grunde legt. In Mc 3, 28 soll ursprünglich „dem Menschensohn" gestanden, der Singular aber generell (= der Menschheit), nicht individuell gemeint gewesen sein. Die Änderung in den Plural ist formell anstössig, aber sinngemäss und geschehen, „um keinen Augenblick das Missverständnis aufkommen zu lassen, dass dem Messias Sünden vergeben werden." Diesem Missverständnis begegnet Q, d. h. die Unterlage von Mt und Lc, dann so, dass die Vokabel Menschensohn (auf den Messias bezogen) mit lästern, statt mit vergeben in Beziehung gesetzt ist. Also eine Änderung nimmt Wellhausen an. Aus dem Ursprünglichen „Ganz werden dem Menschensohn (= Menschheit) die Sünden und die Lästerungen, soviel *sie* lästern (Plural!), vergeben". wird bei Mc „Ganz werden den Menschensöhnen die Sünden und Lästerungen, so viel sie lästern, vergeben", bei Q aber „Ganz werden die Sünden und Lästerungen, soviel sie den Menschensohn (= Messias) lästern, vergeben." Ein ganz wunderlicher Vorgang. Dass aus dem Ursprünglichen durch diese Beziehungsänderung bei Lc und Mt etwas ganz andres wird, war deutlich zu merken. Zudem aber ist dieses Neue der Gemeinde fraglos ein Dorn im Auge. Diese Änderung musste ihr als eine Lästerung wider den Geist vorkommen. So Unverzeihliches hat sie gewiss nicht unternehmen lassen. Vgl. zu der Stelle übrigens Paul W. Schmiedel, Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"? = Protestantische Monatshefte, 1898, S. 303—307.

Beelzebub oder dem Dämonenobersten hat auch Mt, in zwei Teilen (9,34 und 12,24), und beide Male nach der Heilung eines Dämonischen. Von dem Versuch der Heimholung durch die Seinen weiss er nichts. Wohl aber sagt er das eine Mal von den Mengen: „und es gerieten alle Scharen ausser sich (ἐξίσταντο) und sagten" (folgt Beelzebubrede). Lc hat auch die Beelzebubrede als Worte einiger der Scharen, und diese Scharen „verwunderten" (ἐθαύμαζον) sich über eine Heilung, deren Bericht stark mit dem in Mt 9, 32 f übereinstimmt (11, 14—16). Es handelt sich zugestandenermassen um Paralleltexte. Dass es bei Mc die Seinen, d. h. seine Verwandten (Mutter und Geschwister) sind, die kommen, und dass die Meinung ist, Jesus sei von Sinnen, ist ausgemacht[1]). Dann musste der Bericht der Gemeinde anstössig sein. Die Folge ist seine Ausmerzung. Lc weiss vom Ganzen nichts, Mt fast nichts. Nur die Vokabel ἐξίσταντο wird zum Verräter. „Das an Stelle von ἐθαύμασαν 9, 33 tretende ἐξίσταντο ist um so gewisser Nachwirkung des bedenklichen ἐξέστη Mc 3, 21, als Mt das Wort sonst nicht kennt" (H. J. Holtzmann z. St.). *Somit steht fest, dass zu einer Zeit die nächsten Angehörigen Jesu ihn für geisteskrank gehalten und seiner öffentlichen Tätigkeit haben ein Ende bereiten wollen.*

d. In Mc 13, 32 und Mt 24, 36, die sachlich peinlich, formell fast ganz gleich sind, erklärt Jesus, wann „jener Tag oder Stunde" (der Vollendung) sein werde, das wissen weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, nur der Vater. Lc sagt im Evangelium nichts; in seiner zweiten Schrift nur, das zu wissen, sei nicht Sache der Jünger (Act 1, 7). Es ist deutlich, dass er den Spruch, welcher ihm unbequem sein musste, umgeht — Korrektur durch Schweigen, „Tilgung der Unwissenheit Jesu"[2]). *Jesus hat es abgelehnt, ein Wissen über den Zeitpunkt der Parusie zu haben*[3]).

e. Ein Spielball dogmatischer Exegese ist der Ruf am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" gewesen. Der Überlieferungsbefund ist folgender. Mc (15, 34—38) hat diesen Ruf und einen lauten Schrei. Mt stimmt darin überein (27, 46—50). Das viel spätere Petrusevangelium hat auch nur das eine Kreuzeswort, aber in der Form „Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen." Das beruht auf anderer Lesung der Konsonantenbestandes.[4]) Der Schrei beim Verscheiden fehlt. Vorher schon steht die Bemerkung: „er aber schwieg, als habe er keinen Schmerz."

---

[1]) Siehe H. J. Holtzmann z. St. im Handkommentar. [2]) Wernle S. 17. [3]) Gegen einen Einwand G. Dalmans siehe P. W. Schmiedel, Gospels, § 130 e. Bezeichnend ist, dass in Mt einige Handschriften die Worte „auch der Sohn nicht" weglassen. Diese Handschriften sind eine Etappe auf dem Wege vom Mt- zum Lc-texte. [4]) Siehe darüber Wellhausen zu Mc 15, 34 - 36.

Der revolutionäre Kodex D hat Mc 15, 34 in der Übersetzung des (bei ihm) hebräischen Rufes die Form: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du Schande über mich gebracht" (ὠνείδισας). Lc hat mehrere Aussprüche (23, 34. 43. 46), es fehlt aber sowohl dieser Ausruf, als die Erwähnung des Todesschreis.[1]) So ergiebt der Befund, dass man die Form bei Mc und Mt umgeformt oder einfach ausgelassen hat. Das ist der beste Beweis für ihre Anstössigkeit und Ursprünglichkeit. *Es darf als sicher gelten, dass Jesus am Kreuz über seine Gottverlassenheit geklagt und dann mit einem lauten Schrei verschieden ist.* Der Wortsinn und die Anstrengungen zur Beseitigung des anstössigen Ausspruches beweisen, dass der Ausspruch wirklich als Klage aufzufassen ist[2]).

f. In Mc 8, 11 f und den Parallelen (Mt 12, 38. 39. 16, 1. 2. 4, Lc 11, 29) wird uns die gleiche Sentenz vier mal geboten. In allen vier Malen lehnt es Jesus ab, ein Zeichen zu geben. Drei mal (nur bei Mc nicht) fügt er zur Weigerung hinzu, „ausser das Zeichen Jonas." Gleichzeitig geben Mt 12, 38 ff und Lc 11, 29 ff eine Erklärung über das Wesen dieses Zeichens. Nach Lc kann es in nichts andrem bestehen als in der Predigt des Jona. Das Zeichen ist gar kein Zeichen. So wird auch allein verständlich, wie Jesus ein Zeichen ablehnen kann, um dann doch eines zu versprechen. Er giebt kein Zeichen, d. h. er giebt nur eines, das keines ist. Mit dieser Auffassung des Lc, die zu Mc und Mt 16, 1 ff stimmt, ist auch Mt 12, 38 ff im Einklang, wenn man von Vers 40 absieht. Nach Vers 40 freilich haben Mc, Lc und Mt 18, 11 ff Unrecht, aber auch Mt 12, 39 selbst. Denn, der Aussage in Vers 40 zu glauben, wird Jesus ein Zeichen geben, wie man es massiver nicht denken kann. Wie Jonas im Wallfischbauch, so wird

---

[1]) Über das Sprechvermögen eines Gekreuzigten vgl. die sehr beachtenswerten, auf Versuche gegründeten Ausführungen bei P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu. Erläutert. S 409—414. Bei Schwanken zwischen der Darstellung des Mc und der des Lc sprechen sie entscheidend für Mc. Die These, dass ja Mc nur eine Auswahl von Stoff biete, darf nicht zu dem Einwand benutzt werden, dass also sehr wohl andere Worte des Gekreuzigten gefallen und schon in der ältesten Tradition vorhanden sein können. Ich habe darauf hingewiesen, dass gerade in der Passionsgeschichte ganz naturgemäss ein rein historisches Interesse zur Geltung kam. So war es ja auch, um in der Passionsgeschichte eine Tendenz aufweisen zu können, nötig, dass der ganze Abschnitt 14, 1—16, 8 zusammengefasst wurde. Über die Spuren von Tendenz, die sich innerhalb dieses Abschnittes finden, und über seinen Charakter überhaupt s. S. 181. [2]) Hätte Jesus am Kreuz den tieftraurigen zweiten Vers von Psalm 22 deshalb zitiert, weil er, wie Exegeten haben glauben machen wollen, den fröhlich vertrauenden Schluss des Psalmes meinte, so hätten das Lc, D und das Petrusevangelium gewiss auch gemerkt und ihre Künste sparen können. Aber wie soll ein Unbefangener so Absurdes merken!

Jesus drei Tage im Erdinnern (Grab; Wellhausen: Hölle) sein. Dem widerstreiten nun aber nicht nur die vier Stellen, welche übereinstimmend aussagen, dass Jesus ein Zeichen verweigert, sondern auch der Begriff eines Jonazeichens. Denn nach Mt 12, 41 und Lc 11, 32 gilt das Jonazeichen den Niniviten, welche durch es zur Busse bestimmt werden. Da kann es nichts andres sein, als die Predigt des Jona. Wie daraus Mt 12, 40 entstehen konnte, leuchtet ein. *Das Ursprüngliche und Geschichtliche ist sicherlich, dass Jesus es abgelehnt hat, ein Zeichen zu tun.* Trotz seiner Anstössigkeit hat sich dieser prinzipielle Ausspruch bis in unsere Evangelien hinein erhalten.

g. Nach Mc 6, 5 f kann Jesus in Nazareth gar keine Krafttat verrichten. Nur wenige Gelähmte heilt er durch Handauflegung. Über den Unglauben der Nazarether wundert er sich. Unbestreitbar liegt in Mt 13, 58, wie das Vorhergehende ausweist, dazu die Parallele vor. Sie sagt etwas andres aus: Jesus verrichtete in Nazareth nicht viele Krafttaten wegen des Unglaubens der Nazarether. Aus „gar keine“ sind „nicht viele“ Krafttaten geworden. Mit diesem Ausbleiben grosser Taterweisung wird der Unglaube der Nazarether in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Dass der Bericht des Mc der glaubwürdige, der des Mt seine Zurechtmachung für das Jüngerempfinden ist, liegt auf der Hand. *Jesu Krafterweis durch Taten stand nicht in seiner Willkür, sondern war beschränkt.* Über den Grad der Beschränkung wissen wir nichts. Aber ihr Vorhandensein ist durch Mc 8, 5 f gesichert.

h. Schmiedel (a. a. O.) hat noch zwei Grundsäulen. Aus Mt 16, 5—21, namentlich 6 und 11, wie aus Mc 8, 14—21 schliesst er, dass die Speisungsgeschichten notwendig aus einer Parabel entstanden sein müssen. Denn bei ihrer ausdrücklichen Erwähnung (Mt 16, 9 f) wird doch unter Brot nach Vers 11 nichts anderes als Lehre verstanden. So sei auch das Brot der Speisungsgeschichten, ursprünglich und im Sinne Jesu, nichts anderes als Lehre, nämlich seine eigne. So allein erkläre sich auch, dass nach der Speisung mehr Brot übrig sei, als vorher vorhanden war. In Mt 11, 5 und Lc 7, 22 mache es der Schlussatz „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ unmöglich, was von Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Toten gesagt sei, anders als geistig zu verstehen. Es liege also hier ein echtes Wort Jesu vor, welches die Gemeinde materialisiert und äusserlich verstanden habe. Beides ist unzweifelhaft richtig, und es ist von höchstem Werte, einen unzweifelhaft echten Ausspruch Jesu zu kennen, der sich in grundsätzlicher Weise über seine Tätigkeit äussert. *Jesus, das ergiebt sich hier mit Sicherheit, ist gekommen, um den Armen das Evange-*

lium zu predigen. Allerdings beeinträchtigt es die Bedeutung dieses Datums, dass wir nicht mit ebenso unzweifelhafter Deutlichkeit ermitteln können, ob es sich um geistige oder äusserliche Armut handelt, und ob Jesus mit diesem Ausspruch seine Tätigkeit im Ganzen, alles andere ausschliessend, oder nur eine ihrer Seiten bezeichnet hat. Dass auch so dem Spruch der grösste Wert beizumessen ist, kann die unten folgende Erörterung über die Authentie der Parabel vom verlorenen Sohn zeigen, Die neunte „Grundsäule" besitzt m. E. ausschliesslich ihren Wert in dieser Eigenschaft, dass sie helles Licht auf Arten und Ursachen der Umbildung (Materialisation) der Traditionen wirft. Als Grunddatum zum Leben Jesu ist sie nicht zu verwerten.

i. So haben wir sieben feste Punkte aufgewiesen. Innerhalb der ganzen Evangelienüberlieferung kommt ihnen nichts an Gewissheit gleich. Sie sind nicht alles, was man weiss. Aber sie sind das Sicherste. Sie sind auch ein Prüfstein (nicht für alles, wer will die Echtheit des Gleichnisses vom verlorenen Sohn an ihnen prüfen?[1]) für vieles. Gewiss ist, dass jede Aussage über Jesu Leben und Lehre, welche sich mit einem der sieben Punkte nicht vereinbaren lässt, für zweifelhaft, wo nicht für unglaubwürdig zu gelten hat. So sind sie nicht nur wertvoll ob ihres Inhaltes an sich, sondern auch als Kontrolle anderer Aussagen.

4. Wichtig ist vor allem *die Frage, nach welchen Grundsätzen weiteres zuverlässiges Material ermittelt werden kann.*

a. Unerlaubt ist es, so vorzugehen, dass man möglichst viel von dem Evangelienstoff für geschichtlich einfach deshalb annimmt, weil nunmehr eine sichere Grundlage ja doch gegeben sei. Dieses Verfahren wäre die reine Willkür. Richtig ist freilich, dass Zugehörigkeit einer Überlieferung zum Evangelienstoff ein günstiges Zeichen für die Überlieferung ist. Aber das gilt nur im negativen, nicht im positiven Sinne. Sicherlich sind ganz unglaubliche, absurde, abgeschmackte Überlieferungen — dass es solche gibt, zeigen die apokryphen Evangelien — nicht in unsern Kanon aufgenommen. Aber dass es auch mit ungeschichtlichem nicht geschah, darf man deshalb nicht behaupten. Das Gegenteil ist vielmehr an vielen Punkten evident.

b. Es liegt auf der Hand, dass in den Evangelien vielfach höchst merkwürdige, sonderbare, ausserordentliche, aus der Reihe sonst geglaubter und gewohnter Ereignisse weit herausspringende Geschehnisse berichtet werden. Ihnen gegenüber ist Skepsis und Kritik Pflicht. Sie braucht nicht dogmatisch zu sein, d. h. etwa

[1]) Siehe darüber S. 267—269.

zu sagen, das und das ist unmöglich. Sie muss aber Ernst machen mit dem Grundprinzip aller Geschichtsforschung, *dass alle Berichte über Ungewöhnliches, Besonderes sich durch eine besondere Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit auszeichnen müssen.* Ich glaube alles, muss die Geschichtsforschung sagen, wenn es mir nämlich hinreichend bezeugt ist.

c. Ganz untauglich ist ein sehr häufig vom Apologeten angewandtes *Kriterium*, nämlich das *der Ursprünglichkeit und Unerfindbarkeit*,[1]) die für sich selbst zeuge. Jede gute Dichtung wird, mit diesem Kriterium gemessen, zur Historie. Denn wenn sie gut ist, ist sie lebenswahr bis zur „Unerfindbarkeit". Dieses subjektive Kriterium wird, um ein Beispiel zu nehmen, jeder am Gleichnis vom verlorenen Sohn vollauf erfüllt sehen. Wer zweifelt, die Sache nur so angesehen, an der Echtheit dieses Gleichnisses? Aber wenn nun jemand käme, um objektive Gründe gegen seine Echtheit vorzubringen? Wie wird man ihm begegnen? Er ist tatsächlich gekommen.[2])

Das Gleichnis findet sich nur bei Lukas. Es entbehrt der Parallelen nicht nur der Ausführung, sondern auch der Wurzel nach. Denn an Mt 21, 28—31 kann man trotz der Personalgemeinsamkeit nur denken, um den Gedanken daran wieder fallen zu lassen. Dass es auch inhaltlich, nicht bloss stilistisch, redaktionell mit den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen eine Trilogie bildet, wird von A. Jülicher unter einigem Schwanken verneint (erst Lc hat die drei Stücke vereinigt)[3]), von Wellhausen für den Fall zugestanden, dass man den zweiten Teil der Parabel (25—32) für eine spätere Fortsetzung ansehen will.[4]) Nur wenn aber inhaltliche Einheitlichkeit der drei Parabeln besteht, hat die vom verlorenen Sohn insofern eine synoptische Parallele zu ihrer Wurzel, als die Parabel vom verlorenen Schaf auch bei Mt vorkommt. Mehr lässt sich durchaus nicht auftreiben. Es bleibt also dabei, dass diese umfangreichste — und, um ein Geschmacksurteil nicht zu unterlassen, schönste und tiefste — aller Parabeln eine lukanische Novelle ist. Nun erkennt Wellhausen in seiner Untersuchung „Markus verglichen mit Q"[5]) unbedingt die Priorität dem erstern zu (passim). Dazu sagt er „Mc wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus

---

[1]) Eine besondere Art der Unerfindbarkeit, mit der es anders bestellt ist, siehe oben S. 259 berührt. [2]) Ich sehe hier von ältern Bestreitern der Authentie, so von Hilgenfeld, ab. [3]) Adolf Jülicher, die Gleichnisreden Jesu, II. Teil, Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, 1899 (im Folgenden einfach als Jülicher bezeichnet), S. 364. [4]) In seiner Auslegung des Lc-evangeliums z. St. [5]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 73—89.

zugleich auch seine Worte.“ [1]) Weiter sagt er: „Gewöhnlich werden bei dem evangelischen Redestoff die literarischen Unterschiede nicht als historische Abstufungen betrachtet, sondern übersehen. Die Parabeln und Beispiele, die als Novellen entweder nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen, werden dem Säemannsgleichnis unbefangen gleichgestellt; manchmal allerdings mit Abstrichen, die ihnen die Pointe nehmen. Es gilt für unwesentlich, ob die Worte Jesus nur bei Matthäus und nur bei Lukas, oder bei beiden, oder auch bei Markus vorkommen. Der Wert des Inhalts soll die Bürgschaft der Authentie sein. Die Wahrheit bezeugt aber nur sich selber und nicht ihren Autor“. Es ist nur die durchaus erlaubte Anwendung dieser allgemeinen Ausführungen auf einen konkreten Fall, durchaus keine Konsequenzmacherei oder gar Verdrehung, wenn ich aus diesen Worten herauslese, dass nach Wellhausen für die Authentie der lukanischen Novelle, welche die Parabel vom verlorenen Sohn enthält, sehr wenig, um nicht einfach zu sagen, nichts, spricht. Dass auch Matthäus das Gleichnis vom verirrten (= verlorenen) Schaf (nicht Sohn!) hat, will nach Wellhausens ausdrücklichen Worten [2]) nichts sagen.

Und nun? Mit Recht erklärt Jülicher: „Die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefsinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel“ [3]). Es liegt nicht abseits vom Wege, wenn wir diesem Musterfall für die Sicherheit der historischen Kritik an der Lehre Jesu noch etwas nachgehen. Was kann Jülicher an objektiven Gründen für die Authentie der Parabel Wellhausen entgegenhalten? Er hat darauf hingewiesen, dass bis Vers 20 hin, vereinzelt auch noch später, die Hauptsätze fast alle durch καὶ verbunden sind. „Dieser hebräische Erzählungsstil wird nicht erst von Lc herrühren“ [4]). Eine treffliche Beobachtung; aber natürlich gegen Wellhausen ohne Tragweite [5]). Bei Widerlegung der Hypothese, dass der zweite Teil der Parabel ein späterer Zusatz sei, redet er von der „Gleichartigkeit des Tones in beiden Teilen, wo die semitische

[1]) Einleitung, S. 86. Siehe auch S. 52: „Eine durch den Zweck beschränkte Auswahl aus vorhandenem Stoff hat ... Markus selber schwerlich getroffen. Er verschweigt dies und jenes, was er als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann ... Aber er hat doch seinen Nachfolgern an eigentlich Geschichtlichem wenig nachzulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert.“ [2]) A. a. O. „nur bei Mt und nur bei Lc *oder* bei beiden.“ [3]) S. 365 [4]) S. 336. [5]) Es handelt sich natürlich hier nicht darum, was Jülicher gegen Wellhausen sagen will, er kann nichts sagen wollen, weil W. 6 Jahre nach J. geschrieben hat, sondern darum, was man aus der Jülicherschen Auslegung entnehmen kann, um es gegen W. geltend zu machen.

Sprachfarbe an Lc als Verfasser kaum zu denken erlaubt“ [1]). Auch das würde Jülicher selbst zuletzt gegen Wellhausen ausspielen wollen. Endlich noch eines. Jülicher sagt: „Stark anthropomorph wird auch bei Gott die Seligkeit des Wiederfindens mit dem Glück des ungestört Besitzens verglichen: eben dieser anthropomorphe Einschlag gehört zu den untrüglichen Zeichen der Echtheit unserer Parabel“ [2]). Wenn hier mit „Echtheit unserer Parabel“ etwas andres gemeint ist als Abfassung durch Jesus, so gehört der Satz nicht hieher. Ist wirklich Abfassung durch Jesus gemeint, so ist das ein dogmatisches Urteil. Als ob nicht auch andere Leute Parabeln mit anthropomorphem Einschlag gedichtet haben könnten! In keinem Falle ist Wellhausen so zu widerlegen. Weiter sagt Jülicher einmal sehr fein: „Übrigens lehrt der Zug (dass der ältere Bruder von der Feldarbeit heimkommt), dass auch hier Jesus Leute seines Kreises, wo der Besitzer mit zugreift, nicht Latifundienherren zeichnet“ [3]). Wiederum eine sehr feine, nur nicht Wellhausen widerlegende Beobachtung.

Viel wertvoller ist es, dass Jülicher die Parabel in seiner abschliessenden Würdigung betrachtet als „eine erhabene Offenbarung über eine Grundfrage der Religion, nämlich die: darf der Gott der Gerechtigkeit die Sünder in Gnaden aufnehmen? Diese Frage hat sich und den Seinigen Jesus einmal beantworten müssen. ... Die Bedenken ihrer eignen religiösen Erziehung ... mussten ebenso beseitigt, wie die Angst der an ihrem Heil fast Verzweifelnden gehoben werden“ [4]). Hält man daneben die Schmiedelsche „Grundsäule“ [5]), wonach es ein unzweifelhaft echtes Wort Jesu ist, dass „den Armen das Evangelium gepredigt wird“ (Mt 11, 5), so ergiebt sich eine tragfähige Stütze der Parabel. Ihr Inhalt liegt in der Linie einer Predigt des Evangeliums an die Armen. Dazu kommt noch, dass, wie ich früher zu zeigen versucht habe, Wellhausens Behauptung, Markus wolle die ganze Tradition über Jesus aufzeichnen, falsch, der bloss sekundäre Wert lukanischer Novellen also mit nichts erwiesen ist. Aber das ist auch alles. Es spricht für die Echtheit, beweist sie aber nicht [6]).

---

[1]) S. 360. [2]) S. 362. [3]) S. 353. [4]) S. 363. [5]) Siehe S. 265 f. [6]) Es ist eine edlere Abart der „Unerfindbarkeit“, wenn man von der „Wirklichkeit“ einer Tradition spricht. Allein der Sinn für Wirklichkeit (vgl. H. Holtzmanns Urteil in seinem Kommentar zu Mc 1, 16—20 und Parallelen, S. 49) ist doch nur eine subjektive Grösse. Der Historiker bedarf des Sensoriums, des subjektiven Verständnisses für Wirklichkeit gewiss, aber nur, weil er produktiv, künstlerisch tätig ist, wenn er sein Geschichtsbild malt. Es fehlt aber trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb an jeder Handhabe, um die Geschichtlichkeit der so „wirklichen“ Verleugnungs- oder Getsemanescene zureichend darzutun. Wir schaffen uns, nicht ohne subjektive Operationen, erst den histo-

d. Der hohe Grad von Gewissheit, welchen die Grunddaten haben, ist an keinem Punkte des Lebens und der Lehre Jesu mehr zu erreichen. Nur dass wir noch ebenso sicher die Tatsache seines Kreuzestodes wissen. Aber über die nähern Umstände dieses Todes, von dem einen, als Grunddatum verwendeten Kreuzeswort abgesehen, herrscht geringere Gewissheit. Der Vollständigkeit halben seien hier noch einige ganz äusserliche Punkte genannt, so, dass Jesus in Galiläa aufgewachsen, dass er sich in Kapernaum, Nazareth, Cäsarea Philippi aufgehalten hat, die Namen einiger seiner Jünger, dass ihn einer seiner Jünger verraten und dass ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten gehasst haben. Interessant sind diese Dinge alle, von Wert ist ihrer keines; namentlich dann nicht, wenn wir nicht mehr wissen. Es kann aber angesichts der grossen Vertrauensseligkeit der neutestamentlichen Forschung nicht scharf genug betont werden, dass es sich bei allem, was man sonst noch weiss, nicht um ein genaues Wissen handelt. Alles ist ex hypothesi gesagt, in weit höherem Masse als das bei den Darstellungen über viele andere Geschichtsobjekte der Fall ist.[1])

So ist auch alles folgende ex hypothesi gesagt. An Bestimmtheit des Tones gehe ich, aus stilistischen Gründen, nicht hinter das sonst Gebräuchliche zurück. Aber es sei deutlich nochmals gesagt, dass m. E. die erörterten Grunddaten nicht nur das Ausgemachte, sondern auch das Ausmachbare sind. Jesus, der es abgelehnt hat, gut zu heissen, die Lästerung wider seine Person als erträglich und letztlich unbedeutend bezeichnet hat, wurde einmal von den Seinen für geisteskrank erklärt. Er hat sich

---

rischen Jesus, und sollten uns deshalb auch über die relative Willkürlichkeit dieser historischen Grösse klar sein. [1]) Ein Einwand von einiger Triftigkeit kann dagegen anscheinend noch gemacht werden. Wie erklärt sich dann aber das Vorhandensein so reicher Traditionen? Wenn irgend angängig, hat der Geschichtsforscher auch die Pflicht zu erfüllen, dass er Dasein und Form auch der Quellen erklärt, die er für minderwertig erachtet. Der Einwand besteht zu Recht. Nur ist seine Tragweite fraglich. Die Traditionsmassen sind doch da! Ja, gewiss. Sie enthalten auch manches Stück, gegen das nichts spricht! Auch das, gewiss. Und doch soll ich nicht wissen, ob da vom geschichtlichen Jesus zutreffendes erzählt wird? An dem Worte „geschichtlichen" und an dem andern „zutreffendes" ist nicht zu rütteln. Aber die dritte Säule, auf der der Satz ruht, das Wort „wissen" sollte man nicht übersehen. Ihre Festigkeit ist nicht über allen Zweifeln erhaben. Wem es nicht um ein ganz zuverlässiges, auf Gründen und unanfechtbaren Erwägungen aufgebautes Wissen zu tun ist, der mag vorübergehen. Aber wem es darum geht, der erkennt, dass die meisten Aussagen über den geschichtlichen Jesus, ob sie sich nun zu einem „Leben" zusammenfügen oder, mit einigem Stolz auf ihren Vorzug, darauf verzichten, nicht auf Granitsockeln ruhen.

für unfähig erklärt, den Zeitpunkt der Parusie anzugeben, und es abgelehnt, der zeichenfordernden und mirakellüsternen Umgebung zu Gefallen zu handeln. Er vollbrachte an Kranken Heiltaten, die seiner Zeit als Ausfluss einer besondern Kraft erschienen sind, gebot aber nicht unbeschränkt über diese Heilkraft, sondern war zum mindesten von dem Vertrauen der Patienten abhängig. Er ist am Kreuz mit dem Psalmwort „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ und einem lauten (Schmerzens-) Schrei verschieden. Als seine Tätigkeit hat er — ob ausschliesslich, steht dahin — die Predigt des Evangeliums an die Armen bezeichnet. Das ist, was wir genau wissen. Nichts giebt es, das wir weiter so genau wüssten. *Grundsätze, nach denen weiteres (ebenso) zuverlässiges Material ermittelt werden kann, giebt es nicht.* Damit ist die destruktive Kritik an ihrem Ende angelangt.

5. Dagegen giebt es *Grundsätze, welche eine weitere, historisch-kritische Verarbeitung und Würdigung des übrigen Evangelienstoffes ermöglichen.*

a. Wir stehen ja doch vor der Tatsache, dass in der Jüngergemeinde eine ganz gewaltige Nachwirkung der Persönlichkeit Jesu gegeben ist. So wird gewiss, dass er selbst *eine gewaltige Persönlichkeit* gewesen sein muss. Wir dürfen ihm also ausserordentliches zutrauen. Wenn von ihm Taten und Worte berichtet werden, welche das Gewöhnliche überschreiten, so ist es deshalb doch statthaft, sie für historisch zu halten.

b. Der Mutterboden, auf dem das neue Edelreis emporstieg, ist das Judentum. So spricht in von Jesus überlieferten Worten *das Echtjüdische wie auch die scharfe Antithese* zum Jüdischen, die aber nicht späteres kirchlich-christliches, hellenisches, sondern originelles Kolorit trägt, zu gunsten der Echtheit. Wie gesagt, beweist sie die Echtheit nicht, aber sie befürwortet sie und legt sie nahe.

c. Endlich sind Worte Jesu überliefert, welche *weder heterogen* nach Sprache oder Sitte oder Gesinnung, *noch aber auch Eigentum des* frühern und damaligen *Judentums, noch auch Norm der christlichen Gemeinde* sind. So, um konkret zu reden, das gänzliche Verbot der Ehescheidung. Die gleichzeitige heidnische Kultur kennt es nicht, das zeitgenössische Judentum mag es nicht, die urchristliche und katholisierende Gemeinde übt es nicht (Beweis Mt 5, 32; 19, 9). Es spricht alles dafür, dass diese allerwärts sonst heimatlose Norm dem Munde Jesu entstammt.

d. Endlich giebt es Fragen, die das Judentum nicht kennt und über welche innerhalb der Urgemeinde Meinungsverschieden-

heiten herrschen (die Frage ob Heiden völlig gleichberechtigte Glieder der Religionsgemeinschaft, nicht bloss Proselyten, sein können, das Problem der Heidenmission mit seiner verschiedenen Beantwortung durch Paulus und die Urapostel; das Problem der Gültigkeit oder Abrogierung des Gesetzes mit der Differenz der gleichen Instanzen). Beide differierende Parteien sind, das liegt im Wesen der christlichen Gemeinde begründet, bei Ausbildung, Erhärtung und Verteidigung ihrer Meinung natürlich auf Jesus zurückgegangen. Es muss also *von Jesus nichts Entscheidendes gesagt und getan* worden sein. Vielmehr müssen jeder Partei Worte oder Taten oder beides zusammen bekannt geworden sein, welche der Ansicht dieser Partei Recht geben. So spricht der Streit in der christlichen Gemeinde teils zu Gunsten der Geschichtlichkeit unentschiedener Worte oder Taten, die von Jesus berichtet werden, teils erklärt er das Vorhandensein von Worten und Taten, die gegen einander sprechen und von denen man dann weiter mutmassen oder wahrscheinlich machen mag, dass sie zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Situationen vorgefallen sind.

e. Daneben traten dann *negative Instanzen,* die Kriterien der Ungeschichtlichkeit. Für ungeschichtlich haben vor allem die Wunder zu gelten. Nicht deshalb, weil das Dogma, dass es keine giebt, richtig ist. Sondern deshalb, weil, was ein Wunder zu sein scheint, entweder sich natürlich, d. h. als sonst auch möglich oder trotz der Mitwirkung Jesu doch in einen klar gelegten Kausalnexus eingereiht, erklären lässt, mithin kein Wunder ist, oder deshalb, weil es als Wunder so ausserordentlich glaubwürdige Bezeugung verlangte, wie sie unsre Evangelien, so wie sie nun einmal sind, nicht bieten können. Besonders aber deshalb, weil es Jesus ausdrücklich abgelehnt hat, Zeichen zu tun. So hat überhaupt für ungeschichtlich zu gelten, was sich dem Rahmen des als gewiss Ermittelten nicht einpassen will. Über Einzelheiten, die sich nicht unter eine allgemeine Regel fassen lassen, wird diese Untersuchung in ihrem Fortgang berichten.

II. Der geschichtliche Aufbau des Lebens und der Lehre Jesu und seine Probleme.

1. *Die Evangelien* wissen

a. von einem geschichtlichen *Aufbau der Lehre* Jesu nichts. Und doch wäre gerade er für uns wichtig. Jesus tritt als ein fertiger Lehrer und Prediger auf. Wohl lässt ihn Mc sein Todesschicksal erst allmählich den Jüngern entschleiern; dass ihm

selber aber diese Gewissheit erst geworden ist und sich nach und nach befestigt hat, davon weiss Mc nichts. Bei Mt hält er, kaum aufgetreten, die Bergpredigt. Lc vollends lässt ihn mit einer Eröffnungsscene voll Wucht und Kraft, auch voll Schönheit und Tiefe, aber nicht ohne kompositionelle Mängel („was in Kapernaum, wie wir hören, geschehen ist"), welche die Ungeschichtlichkeit dieser Scene dartun, auftreten. Jesus bringt eine fertige Lehre mit. Wenn man nun auch, etwa unter der ohnehin naheliegenden Annahme, er habe nur wenige Monate öffentlich gewirkt, zugeben möchte, dass diese Zeit des öffentlichen Wirkens von Lehrentwicklung und -bildung frei gewesen ist, wogegen aber die evangelische Stoffüberlieferung spricht, so ist damit das Verlangen, zu wissen, wie es denn zu seinem Auftreten und zu seiner Verkündigung gekommen ist, nicht gestillt. Dieses Verlangen stillen die Evangelien überhaupt nicht.

b. Anders steht es in den Evangelien mit dem geschichtlichen *Aufbau des Lebens* Jesu. Natürlich reden sie auch da nur von der Periode der öffentlichen Wirksamkeit. Matthäus schreibt einfach dem Markus nach. Lukas mit seiner grossen Einschaltung, der Reise durch Samarien, ist revolutionär, hat aber das Vorurteil gegen sich. Denn, wie Wellhausen zeigt, „löst (er) sich vorn von Markus ab und bleibt hinten an ihm kleben." Trotz der Reise durch Samarien kommt Jesus zum Schluss über Jericho. „Über Jericho führt nun nur die Strasse durch Peräa nach Jerusalem, nicht die Strasse durch Samarien" [1]). Wir haben es also nur mit Mc zu tun. Mit dessen Aufbau müssen wir uns aber beschäftigen. Denn Leben und Lehre sind bei Jesus eine Einheit. Mc kann man, mit Wellhausen, gut in vier Teile teilen. In der Einleitung wird die Tätigkeit des Johannes, Jesu Taufe, Versuchung und Auftreten berichtet (1, 1—15). Im weitern zerfällt die Schrift in drei Hauptabschnitte: „a) Jesus lehrt und heilt in Kapernaum und der Nachbarschaft (Kap. 1—5); b) er verlässt diese Gegend, wandert zunächst unstät im Gebiete des Philippus und der Dekapolis, und nimmt dann von dort den Weg durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Kap. 6—10); er tritt in Jerusalem auf, gerät in Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit, wird von dieser zum Tode verurteilt und von dem jüdischen Landpfleger gekreuzigt (Kap. 11—16)" [2]).

c. Diese Inhaltsangabe liest sich geschlossener als das Evangelium. Sie trifft aber zu und ist vielleicht auch das Geschicht-

[1]) Einleitung S. 44. [2]) Einleitung S. 45.

liche. Sicher ist das nicht. Vielmehr kann Wernle erklären: „Jede Unterscheidung einer galiläischen Periode und einer späteren jerusalemischen steht völlig in der Luft“ [1]). Wellhausen bemerkt selbst zu dem Worte vom Berge (in den See) versetzenden Glauben, das in Jerusalem gesprochen sein will: „Der Berg am See führt eher auf Galiläa als auf Jerusalem“ [2]). Es kann sich also nicht darum handeln, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit über die fortlaufenden Aufenthaltsorte und Begebnisse der Wirksamkeit Jesu etwas festzustellen. Nur *einige einzelne Punkte* ragen wie Bergesspitzen aus dem Nebel des Unbekannten hervor. Das aber sind offenbar Höhepunkte. Dahin gehört die Taufe durch Johannes, dahin die Verklärungsscene und das Petrusbekenntnis.

d. Wenn etwas an dem Tauf- und Verklärungsbericht geschichtlich ist, dann ist es das, dass Jesus *Visionen* (und Auditionen) gehabt hat. Dass Jesus überhaupt Visionen hatte, ist an und für sich schon zu glauben, und es ist ein gutes testimonium veritatis für die evangelischen Berichte von solchen Visionen, dass sie an Wendepunkten des Lebens Jesu vorkommen. Auffällig ist, dass die Audition, welche Jesus bei der Taufe und bei der Verklärung hatte, beide Male den gleichen Inhalt hat: „Du bist (oder: dieser ist) [3]) mein geliebter Sohn.“ Ich habe schon früher wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Worte bei der Taufe nicht als Messiasdeklaration gemeint zu sein brauchen (S. 175). Jesus sah sich, so möchte ich es auffassen, durch diese Stimme von Gott in seinem Vorhaben, öffentlich zu wirken, der Zustimmung und des Wohlgefallens versichert, nicht aber schon zum Messias deklariert [4]). So wird auch die Verklärungsscene,

---

[1]) Quellen S. 82. Einen gut ausgeprägten Gegensatz zu diesem Radikalismus bietet der Abschnitt: „III. Glaubwürdigkeit der Überlieferung“ in Oskar Holtzmanns War Jesus Ekstatiker?, 1903, S. 16–34. Auf mich hat er nur als Empfehlung des Wernleschen Satzes gewirkt. [2]) Zu Mc 11, 23 und Einleitung S. 56. Vergleiche, was er zu Lc 13, 34 f bemerkt. [3]) Dass bei der Taufe die Audition nur Jesus zu Teil wird, ist allgemein zugestanden. Ich kann aber auch der Verklärungsscene nur unter derselben Voraussetzung einen historischen Kern zuschreiben. Was die Meinung des Evangelisten angeht, so hat Wellhausen ohne Zweifel Recht, wenn er (zu Mc 9, 7) die Differenz über das Publikum der Stimme zwischen Mc 1, 11 und 9, 7 für beabsichtigt hält und als den „ersten Schritt von der Latenz zur Offenbarung“ (nämlich der Messianität Jesu) bezeichnet. Ob die Fassung: „den ich gezeugt habe“ die ursprünglichere ist, brauche ich nicht zu untersuchen. Dem Sinne nach besteht kein Unterschied, und für beide Ereignisse ist entweder die eine oder die andere, jedenfalls aber beide Male die gleiche, für geschichtlich zu halten. [4]) Ich weiss wohl, dass ich mit dieser Auffassung gegen den Strom schwimme. So behauptet O. Holtzmann (der Messiasglaube Jesu, Zeitschrift f.

bezw. ihr geschichtlicher Kern, verständlich. Hinter dem, wenn man dem Eindruck der Mc-Darstellung sich hingiebt, epochemachenden Petrusbekenntnis fällt die Stimme, als Messiasdeklaration verstanden, durchaus ab. Sie bietet nichts Neues. Sondern dasselbe Petrusbekenntnis, welches das Tauferlebnis mit dem Erwachen des Messiasbewusstseins bei Jesus durch Deklaration zum Messias aus dem Jüngerkreise heraus überbietet, wird gleich wieder auf dem Verklärungsberge gleichsam unterboten. Die Stimmen als Messiasdeklaration verstanden, steht man überhaupt vor der Alternative, ob die Taufe oder die Verklärung für geschichtlich gelten soll. Mit einem einfachen non liquet kommt man da nicht weiter. Aber woher wollte man die zureichenden Gründe dafür holen, dass das eine minder wahrscheinlich sei, als das andere? Diese Sachlage führt zu übeln Konsequenzen.

Im weitern Verlauf der Erörterungen werden wir noch eingehender davon zu reden haben, dass das Messiasbewusstsein Jesu nicht fertig vom Himmel heruntergefallen ist. Es ist Produkt eines Werdens. Soll nun aber die Taufe geschichtlich sein, so ist nicht nur die Verklärungsscene, gegen deren Ungeschichtlichkeit doch nicht mehr spricht als gegen die der Taufscene, bedeutungslos, um nicht zu sagen, sinnlos, sondern der Schaden ist noch grösser. Seit der Taufe ist dann Jesus mit einem fertigen Messiasbewusstsein ausgestattet. Gleichzeitig ist die Taufe der Beginn von Jesu öffentlicher Wirksamkeit. So macht es die evangelische Überlieferung wahrscheinlich, und wir haben nichts, das wir als wahrscheinlicher an die Stelle dieser Überlieferung setzen könnten. Mithin ergiebt sich, dass Jesus mit einer völlig abgeschlossenen, auch nicht durch Widerstände, Einwände und neue Erfahrungen und Erlebnisse, welche ihm begegneten, irgendwie dem Inhalt, der Fassung oder auch nur dem Grundton nach weitergebildeten Verkündigung, die bereits in seinem Messias-

---

die neutestamentl. Wissenschaft 1901, S. 265) schlechtweg, die Erzählung von Jesu Taufe falle unrettbar dahin, wenn sich Jesus nicht für den Messias gehalten habe. So unbedingt hängen ihm Taufscene und Messiasglaube zusammen. Ich halte das zunächst nicht für die einzig mögliche, dann aber auch nicht für die richtige Auffassung. In dieser Ansicht vermögen mich auch Wellhausens Ausführungen zu Mc 1, 9—11 nicht irre zu machen, ebenso wenig die Äusserung H. J. Holtzmanns in seiner Besprechung von J. Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, London, 1903, in der Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 636: „Besonders sei hingewiesen auf *ὁ ἠγαπημένος* (als aus LXX stammender Messiastitel, danach auch *ἀγαπητός* in der Taufstimme ein blosses Epitheton zu *υἱός*)." Wellhausen und Holtzmann-Robinson können nicht sagen, dass die Taufstimme messianischen Inhalt haben *muss*. Dann *kann* es auch anders sein.

bewusstsein begründet oder doch auf das bezogen gewesen sein muss, auftrat. Seine Verkündigung blieb von Anbeginn seines Wirkens an bis zu seinem tragischen Abschluss so, wie sie war. Das legt durchaus die Annahme nahe, dass sie ein von vorneherein gegen alle Einwände ausgebautes, erklügeltes System gewesen sein muss. Und gerade das Gegenteil legen die Evangelien nahe. Gerade in seiner Absichtslosigkeit, in seiner aus dem Leben, aus der die Schicksale der Menschen mitlebenden Liebe hervorquellenden Wärme und Frische, die nichts von System, nicht einmal etwas von Reflexion an sich trug, sondern ganz Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit atmete, die wohl aller Systemsucht eine Torheit, dafür aber Trost und Labsal in der bunten, regellosen Fülle von Lebenserscheinungen war, schien bis jetzt der Vorzug, die werbende, siegende, heilschaffende Kraft der Botschaft Jesu zu liegen. Jener unabweislichen Notwendigkeit der Logik widerspricht unabweisbar die Möglichkeit des Lebens. Oder man müsste dem Raum zwischen Taufe und Tod Jesu seine Predigt entreissen, um sie vor der Taufe anzusetzen — auch das eine Unmöglichkeit.

So bleibt nur das Eine, dass wohl Taufe und Verklärung geschichtlich zu sein scheinen, aber dass der Inhalt der dabei geschehenen Audition nichts mit einer Messiasdeklaration gemein hat. Jesus erfährt bei der Taufe die Zusicherung Gottes, dass er, der jetzt als Prediger des Evangeliums auftreten will, Gott der Sohn ist, den er lieb hat. Als aber die Bahn seiner Tätigkeit halb durchmessen ist und Jesus die Höhe erreicht hat, dass auch der Jüngermund in ihm den Messias erblickt, da, nach sechs Tagen[1]), wird ihm aufs Neue eine Audition, und aufs Neue wird ihm die Zusicherung, dass er Gott der Sohn ist, den Gott lieb hat. Wohl mag es jetzt für Jesus ein reicherer und schicksalsschwererer Inhalt sein, der ihm mit diesem Worte zu Teil wird, als damals bei der Taufe, aber im Grunde ist das Wort das gleiche, alte noch, und was das Wort bedeutsamer macht, ist das, was Wellhausen aufs Glücklichste ausspricht, wenn er die Verklärungsscene „eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“ nennt[2]).

e. Wir haben von Taufe und Verklärung gesprochen. Von der Versuchung, deren Bericht ein Niederschlag seelischer Kämpfe Jesu ist, die sich auf eine längere Frist erstrecken, ist nicht

[1]) Auf diese zeitliche Bestimmung gebe ich natürlich nichts. Doch ist kein Grund sie zu verwerfen, und dergleichen tut, wie so manches in den Darlegungen über Jesus überall, den guten Dienst, den Darlegungen Farbe zu geben. [2]) Zu Mc 8, 29.

nötig zu reden, ebenso wenig von dem, was man den ersten Tag in Kapernaum zu nennen beliebt. Die Passionsgeschichte, wo Jesus im Grunde die aktive mit einer passiven Rolle vertauscht, kommt auch nicht in Betracht. Vom Petrusbekenntnis wird noch zu reden sein. Dass es allein nicht genügt, einen Aufbau des Lebens Jesu zu ermöglichen, leuchtet ein. Seine Bedeutung liegt auch, wie noch zu zeigen sein wird, mehr auf dem Gebiete der Lehre Jesu. Und *so fallen denn auch die einzelnen hellen Punkte dahin.* Im Grunde hat Wernle mit dem oben (S. 274) angeführten Urteil Recht [1]).

f. Freilich ist es vielleicht möglich, mit einer weniger radikalen Behandlung der Überlieferung auszukommen. *Es scheint sicher*, dass Jesus in Galiläa aufgewachsen und auch da aufgetreten ist. Es scheint sicher, dass seinem Tode in Jerusalem eine längere Wirksamkeit vorangegangen ist. Da wir nun Berichte von Reisen haben, so darf man annehmen, auf eine Anfangszeit in Galiläa, die bei weniger Opposition im Ganzen viel Beifall fand, sei eine Zeit unstäten Reisens und darauf ein Aufenthalt in und bei Jerusalem gefolgt, welche mit der Hinrichtung Jesu endete und sich durch die stark angewachsene Leidenschaft und Heftigkeit des Kampfes wider die Autoritäten auszeichnet. So ist es nicht unmöglich und erscheint es ungezwungen, den Aufriss des Lebens Jesu zu entwerfen. Allein im Grunde sind es nicht äussere historische Daten der Evangelien, sondern am lebhaftesten spricht für diese Mutmassungen die Bemühung, die Verkündigung Jesu, ihren Gang und ihr Schicksal psychologisch zu verstehen.

2. Es ist dem früher beliebten „Leben-Jesuwesen" zu Fug und Recht der Todtenschein ausgestellt worden. Allein wie es nicht Absicht und Hauptaufgabe der Forschung gewesen ist, über ein Leben Jesu etwas festzustellen, dessen Wertvollstes nicht die Lehre gewesen wäre, so ist jetzt die Möglichkeit zu prüfen, ob sich *ein Aufbau der Lehre trotz der Unbrauchbarkeit der Evangelien* für diesen Zweck geben lasse.

a. Diese Untersuchung führt auf ein ganz umstrittenes Gebiet. Ihre Möglichkeit, ja ihre Berechtigung wird bestritten. Die Behauptung wird aufgestellt, das Unterfangen, Jesu Verkündigung psychologisch zu verstehen, sei von Haus aus der Beweis eines grundsätzlichen Irrtums über Jesus. Und doch kann es sich um

[1]) Wellhausen hat (zu Mc 6, 30—33) sehr geistreich vermutet, dass die Reisen Jesu durch die Furcht vor Antipas verursacht worden seien. Er erblickt darin einen einschneidenden Wendepunkt. Einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht diese feine Vermutung jedenfalls nicht.

nichts andres handeln, als um die psychologische Konstruktion des Entwicklungsganges der Lehre Jesu. Nirgends ist uns ein chronologisches Prius gegeben. Also muss der Versuch gemacht werden, die erhaltenen Stücke der Lehre Jesu so zu ordnen, dass frühere sich von spätern scheiden, und sie dann von einander abzuleiten, d. h. das psychologische Prius muss allenthalben gesucht werden. Diese Methode unterliegt starker Bemängelung. Hier gilt es also einen *Streit um die Methode,* der nicht zu umgehen ist.

b. Machen wir uns *die Situation* klar. Wir haben zu erweisen gesucht, dass weder ein einzelnes Evangelium noch eine gut und sicher nachweisbare Quelle uns Material bieten, welches bei Feststellungen über Leben und Lehre Jesu benützt werden könnte, ohne dass es noch nötig wäre, die Zuverlässigkeit des Materials von Fall zu Fall in Frage zu stellen, zu prüfen und zu erhärten. Die Bemühungen um das literarische synoptische Problem führen nicht dahin, dass wir von vornherein zuverlässiges Material über unsern Stoff gewinnen. Wendet man sich dann zum historischen Problem im engern Sinn, so ergeben sich Kriterien, welche eine eng beschränkte Anzahl von Angaben auszumachen gestatten, an deren Geschichtlichkeit nicht wohl gezweifelt werden kann. Allein es fehlen brauchbare Kriterien, um auch aus dem grossen übrig bleibenden Stoff das Brauchbare, weil Glaubwürdige, mit Zuverlässigkeit auszumitteln. An diesem Punkte, dessen Schwierigkeit für die Forschung nicht immer gebührende Würdigung findet, sind wir angelangt. Welcher Weg führt weiter? Die Frage muss aufgeworfen werden, ob man es mit psychologischen Mutmassungen versuchen dürfe. Da wir keine Kriterien fanden, welche weiter als bis zu einer grössern oder kleinern Wahrscheinlichkeit führten, ist der Ausweg der Konstruktion in Erwägung zu ziehen.

c. Natürlich ist *das Wesen der psychologischen Konstruktion* genau festzustellen. Psychologische Konstruktion ist die Ableitung eines Gedankenganges aus einem andern, wie sie sich unter Beachtung der Gesetzmässigkeit psychologischer Vorgänge vollziehen lässt. Die Voraussetzung, dass die psychologischen Vorgänge einer Gesetzmässigkeit unterliegen, wird so allgemeinhin niemand bestreiten. Aber unser Wissen um das genaue Wesen dieser Gesetzmässigkeit ist gering. So bleibt die psychologische Konstruktion immer — Konstruktion. Sie kann einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangen, aber sie wird nie aufhören, Wahrscheinlichkeit zu sein. Nur ist zu beachten, dass dieser Mangel in unsre Untersuchung keine neue Erschwerung bringt.

Es handelt sich überhaupt nur um Wahrscheinlichkeit. Zu mehr lassen uns die Quellen niemals gelangen. Die psychologische Konstruktion hat dabei noch den Vorteil, das sie sich ernstlich bemühen muss, die grösste Wahrscheinlichkeit zu erreichen, — eine Bemühung, welche bei andern Methoden nicht immer in gleicher Weise deutlich wirksam gewesen ist.

d. Nun sind wir aber in der Lage, nicht rein psychologisch konstruieren zu müssen. Vielmehr sind uns rein historische Daten als *Hülfsmittel dieser Konstruktion* gegeben. Dahin zählen zuerst die Grunddaten. Dann verdient hier die grösste Beachtung, was wir schon oben über die Frage, nach welchen Grundsätzen weiteres Material ermittelt werden kann (S. 266 ff), ausgeführt haben. Das so gewonnene historisch-kritische Gut bildet beides, die Subkonstruktion auf dem, wie den Rahmen, in dem die psychologische Konstruktion ruht. Ohne psychologische Konstruktion lässt sich bei dem Zustande unserer Quellen über die Lehre Jesu nur allerlei vermuten, für das im Grunde nichts spricht. Auch kritische und kritischte Forschung hat da oft mit einer naiven Gläubigkeit ihre Aussagen formuliert

e. Nun mag es scheinen, als lasse ich unter dem Deckmantel psychologischer Konstruktion jenes Kriterium der Unerfindbarkeit oder innern Wahrheit zur Hintertür wieder herein, nachdem es mit viel Gezeter durch die Vordertür hinausgewiesen worden ist. „Unerfindbarkeit“ und „Wirklichkeit“ werden ja eben durch psychologische Erwägung und Einschätzung festgestellt. Aber es handelt sich hier doch um Zweierlei. Wo die Unerfindbarkeit prädiziert wird, da handelt es sich um subjektive Feststellungen, mögen sie psychologisch oder sonstwie gemacht worden sein. Dagegen trägt *die psychologische Konstruktion ein objektives Kontrollmittel* in psychologische Verfahren hinein. Eine psychologische Konstruktion z. B. der Echtheit der Parabel vom verlorenen Sohn giebt es nicht und kann es nicht geben. Die psychologische Konstruktion muss stets die ganze Lehre Jesu, wenigstens soweit sie uns überliefert worden zu sein scheint, beschlagen. Diese Ausdehnung auf das Ganze merzt den subjektiven Faktor aus.

f. Denn *die beste und darum der Wirklichkeit am nächsten kommende psychologische Konstruktion* ist die, welche in ihren einzelnen Teilen unter einander die straffste und geschlossenste Beziehung hat und gleichzeitig sowohl völlig mit dem rein historischen Material und den Grundsätzen seiner Ermittlung im Einklang steht, als auch das überlieferte Material, soweit es nicht durch die historische Kritik als untauglich erwiesen wird, am besten und glattesten zu einer Einheit zusammenfügt, als auch

im Blick auf das allgemeine religiöse Geistesleben und auf die besondern Umstände des vorliegenden Falles von religiösem Geistesleben die einfachste und ungezwungenste Erklärung der einzelnen Gedanken wie des Gedankenzusammenhanges zu geben vermag. Allein zur Ablehnung jeder psychologischen Kritik wird gerade die Besonderheit des vorliegenden Falles, d. h. die Eigenart der Erscheinung Jesu geltend gemacht. Darauf hier einzugehen, ist nicht unerlässlich, aber wertvoll.

III. Die psychologische Konstruktion auf Jesus angewandt.

1. Soviel mir von der Literatur bekannt ist, finde ich *die Einwände gegen die Anwendung der psychologischen Konstruktion auf Jesus* *a. am schärfsten und deutlichsten von Wernle ausgesprochen.* Anlässlich einer Besprechung der Jesus-Darstellungen von Bousset[1]) und Neumann[2]) sagt Wernle unter anderm folgendes[3]): „Neumann möchte die Genesis des Messiasglaubens Jesu psychologisch begreifen ... Besonders bei der Taufe fühlt er sich von einem neuen Geist aus der Höhe erfüllt — aber ja keine Vision ... Auf diese Weise bekommen wir die psychologische Vermittlung, auf die Alles ankommt.“ ... „Mir tut selbst Bousset noch zu viel an psychologischer Ergründung, ganz vermeidet auch er den Schein nicht, als haben Reflexion und Wille bei der Entstehung dieses Glaubens Jesu misgewirkt. Ich wünschte, dass die innere Nötigung, das Unbewusste, das Ergriffenwerden und Geschenktbekommen noch stärker hervorträte. Denn einzig dann ist der Messiasglaube Jesu keine frevelhafte Anmassung, wenn er als Zwang, als Erwählungsgefühl über ihn kam.“ ... „Es steckt ein starker Rest von Rationalismus bei Neumann, der ihn zu gewalttätigen Konstruktionen verleitet, bloss damit Jesus uns begreiflich erscheine. Mir kommt auf diese psychologische Begreiflichkeit, d. h. die Einspannung des Schöpferischen, Irrationalen in den postulierten Kausalnexus gar nichts an“ ... „Es hat nun einmal für viele Theologen einen besondern Reiz, die Wirklichkeit um jeden Preis in das Begriffsnetz unseres Verstandes einzuspannen ...“

b. Zur Wahl gerade dieser Wernleschen Worte hat mich ausser dem eingangs genannten Grund noch ein anderer bestimmt. Wernle spricht sein *religiöses Interesse* an der Frage aus. Dass

[1]) W. Bousset, Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 2 u. 3, 1904. [2]) Arno Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war = Neue Pfade zum alten Gott 4. 1904. [3]) Paul Wernle, Neue Bücher über Jesus und Paulus = Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz, 1904, S. 209 a.

es sich überhaupt um ein solches handelt, das zu zeigen, ist mir um so wichtiger, als die ganze Art dieser Untersuchungen mir verbietet, mein eigenes religiöses Interesse, das nicht ganz fehlt, zur Geltung kommen zu lassen. Auch der historisch-kritische Radikalismus in der Jesusforschung, wie ihn Wernle darstellt, ist an seinem Forschungsgenstand noch mit dem Herzen beteiligt. Wer wollte das für einen Fehler achten? Wo eine Persönlichkeit Wissenschaftsobjekt wird, ist alle Forschung, die nicht con amore geschieht, von Anbeginn verfehlt. Nur darf die Interessiertheit nicht zur Augenbinde werden. Das religiöse Interesse, welches Wernle hat, ist, wie aus den angeführten Worten hervorgeht, die Wahrung des Schöpferischen und Irrationalen. Die Gefahr, welche ihm droht, ist die Anwendung des Kausalnexus auf dieses Schöpferische, Irrationale. Die Verkündigung Jesu soll nicht auf dem Wege der kalkulierenden und reflektierenden Vernünftelei zu Stande gekommen sein, sodass gemeinmenschliche Verständigkeit fähig ist, das alles zu begreifen, wohl gar noch nachzuprüfen und im Grunde selbst auch zu finden. Jesus steht über der gemeinen Menschheit. Quellartig, urgewaltig, ungewollt, unvermittelt, keine Regeln kennend, alte Formen sprengend, aller Schablone spottend, aus dämonischer Innerlichkeit heraus, gleichsam eine gottgewollte Vergewaltigung, aber auch Neuschöpfung der alltäglichen, alten Weise des Glaubens und Gewilltseins, so rauscht in Jesus und seiner Verkündigung der Menschheit der Strom reichen neuen Lebens entgegen.

c. Es ist von vorneherein *zuzugestehen,* dass wir der Fülle, die sich uns in Jesu Persönlichkeit erschliesst, unmöglich Meister werden können. Er ist für uns im letzten Grunde ein Geheimnis. Allein in diesem Geheimnis eignet ihm nur im ausserordentlichsten Grade ein Wert, der in geringem, aber nicht wegzuleugnendem Masse jedem Herdenmenschen eigen ist. Es ist auch zuzugestehen, dass mit der Höhe, welche ein Mensch einnimmt, nach allen Seiten hin die Fülle der Möglichkeiten, die ihm gegeben sind, rasch wächst. Bei der prominenten Stellung, welche nun Jesus im religiös-geistigen Leben der Menschheit einnimmt, ist es der historischen Kritik nicht von ferne möglich, darüber zu urteilen, wo für ihn die Grenze des Möglichen auf irgend einem Gebiete liege. Das gilt schon auf dem Gebiete der ärztlichen, heilenden Tätigkeit Jesu. Das gilt in noch höherm Masse auf geistigem, religiösem Gebiete.

d. Allein es ist schon im allgemeinen *unrichtig*, dass in dem Bemühen um die Begreiflichkeit etwas Verkehrtes stecke. Dass die Forschung, soweit sie kann, zu begreifen sucht, ist ihre Pflicht. Möglich ist, dass sie sich dabei der Grenzüberschreitung schuldig

macht. Aber beim völligen Verzicht darauf käme sie überhaupt nicht in die Lage, zu entscheiden, ob Begreifliches oder Unbegreifliches vorliegt. Es könnte eine Bestimmung der Grenzen gar nicht stattfinden. Eine solche Unterlassungssünde der kritischen böte der dogmatischen Bearbeitung des Überlieferungsstoffes Raum zu üppigster Wucherung. Ausserdem sind Kausalnexus und Schöpferisches, Irrationales auf dem Gebiete des Geistigen keine ausschliessenden Grössen. „Es ist für die kausale Verknüpfung auf dem Gebiet des gesamten innern Geschehens nicht irgend eine erstaunliche Ausnahme, sondern das Regelmässige, dass das nachfolgende geistige Ereignis, die Wirkung, nicht einfach aus dem ihm als Ursache vorhergehenden Ereignis berechnet werden kann. Es kann hier immer nur die tatsächliche Abfolge der Ereignisse nachgewiesen werden mit Aufweisung der sich darin verflechtenden kausalen Zusammenhänge“ [1]). Endlich aber ist erst noch zu untersuchen, wie weit überhaupt in Jesu Verkündigung von Schöpferischem, Irrationalem die Rede sein kann. Diese Untersuchung kann gar nicht anders vorgehen, als so, dass sie sich bemüht, möglichst überall die psychologische Vermittlung aufzuweisen. Überall da, wo dieser Versuch in absoluter Weise nicht gelingen kann, darf man von einem Schöpferischen im Sinne des psychologisch Vermittelten reden. Dagegen darf davon nicht die Rede sein, wo, sei es durch grundsätzliche Abneigung, sei es aus Lässigkeit, dieser Versuch nicht bis zum Ende durchgeführt worden ist. Ein religiöses Interesse, das sich diesen Versuchen in den Weg stellen wollte, hätte sich durch diese Wahrheitshemmung als unreligiös erwiesen.

2. Obendrein bieten uns die Evangelien an mehr als einem Punkte noch *Spuren einer Entwicklung in der Verkündigung Jesu*, sowohl was ihre Form als was ihren Inhalt angeht. Die Erörterung einer Auswahl solcher Spuren gehört teils noch in die Reihe der Vorfragen, welche allein bis jetzt zur Besprechung gekommen sind, teils schon zu den Problemen unserer eigentlichen Untersuchung. Diese Erörterung bildet so einen guten Übergang zur eigentlichen Untersuchung selbst. Es gehört hierhin die Frage nach dem Publikum und der Art der Wirksamkeit Jesu.

a. Worin bestand die Wirksamkeit Jesu? Wem galt sie? Einige Stellen unter den Grunddaten geben darauf *eine ganz sichere Auskunft.* So das Wort „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11, 5). Dann wird wieder seine Heiltätigkeit (Mc

[1]) Steinmann, die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu, 1903, S. 42.

6, 5) berichtet. Endlich kann man den Grunddaten die Tatsache polemischer Auseinandersetzungen entnehmen (Mc 8, 11 f). So ergiebt sich als Publikum seiner Wirksamkeit ein dreifaches: Arme, Kranke, Gegner; als Art seiner Wirksamkeit: Lehren, und zwar im positiven (Mt 11, 5) wie negativen (Mc 8, 11 f) Sinne, und Heilen. Wer die Armen sind, ist nicht ohne weiteres klar. In dem Makarismus, der von ihnen handelt (Mt 5, 3 Lc 6, 20), hat Mt einen Zusatz, welcher geistig-geistliche Armut gemeint wissen will, der aber mit Recht für nicht ursprünglich gilt. Allein wenn so ursprünglich von Armen schlechthin die Rede ist, so ist damit noch nicht ausgemacht, welcher Art diese Armut ist. Lc freilich scheint an materielle, ökonomische Armut zu denken. Dafür spricht die Antithese des Makarismus, der Weheruf über die Reichen (6, 24), der nicht gut anders als gegen materiellen Reichtum gerichtet sein kann, dafür spricht auch die Stimmung, welche im dritten Evangelium nicht selten zum Ausdruck kommt[1]), dass nämlich Reichtum an sich minderwertig, Armut aber eher ein Vorzug als auch nur etwas Gleichgültiges sei. Allein diese Grundanschauung enthält einen Stich ins Tendenziöse. Da nun die Gemeinde nach mehreren Zeugnissen sich aus meist ärmern Elementen rekrutiert hat und wir in den Erscheinungen, welche zu einer Art Kommunismus und zwar zum Ebjonitismus hintrieben, Bildungen innerhalb der christlichen Gemeinde erblicken, so besteht die Möglichkeit, dass ein von Jesus ins Auge gefasster allgemeinerer Begriff von Armut von einem Teil der Gemeinde verengert und ganz eigentlich als ökonomische, materielle Armut gefasst wurde. Dafür spricht ausser dem Gesamteindruck des als Worte Jesu überlieferten Materials auch das Wort „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11, 5), trotzdem es ein Zitat ist. Dass man materiell Armen predigen solle, ist eine Entstellung des spätern Christentums. So bleibt das Wahrscheinlichere, dass Jesus sich an Arme im weiten Verstande des Wortes, wohl auch an äusserlich Arme, aber nicht ausschliesslich, ja nicht einmal mit Vorliebe gerade an sie, gewendet hat, und Mt hat wohl eine sekundäre Form, aber das richtige Verständnis des Makarismus[2]).

b. Für diese Auffassung des Begriffes arm spricht ein Weiteres. In den Worten Jesu ist der Begriff Arme ein Sammelbegriff, unter den auch nicht materiell Arme zu rechnen sind. Es gehören dahin die *ἁμαρτωλοί*, *τελῶναι*, *πόρναι*, *πενθοῦντες*, *πεινῶν-*

[1]) Vgl. das schon oben S. 187 über Ebionitismus gesagte. [2]) Anders sieht es P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. Erläutert, 1904, S. 251 f und S. 52 an. Vgl. aber für die von mir angenommene Auffassung auch Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. Aufl. 1900, S. 182 f.

τες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, κοπιῶντες, πεφορτισμένοι, ἀπολωλότες, πεπλανημένοι, κακῶς ἔχοντες[1]), τυφλοί, χωλοί, λεπροί und νεκροί[2]). Man könnte ja auch die πτωχοί als besondere Klasse neben die aufgezählten Ausdrücke stellen, obwohl es sich in ihnen überhaupt nicht um verschiedene Klassen, sondern um mit einander wechselnde Bezeichnungen handelt. Vielleicht darf man doch, wie ich getan, den Ausdruck Arme als Sammelname betrachten. Dafür spricht eben Mt 11, 5, wo die Aufzählung mit den Armen, denen das Evangelium gepredigt wird, klangvoll austönt und zusammengefasst wird. Mit Rücksicht auf die Art dieser Armen muss man nun sagen, dass *Jesu lehrende Tätigkeit nach ihrer einen Seite hin* im *Helfen* bestand.

c. Nach der andern Seite hin hatte sie ein anderes Publikum und bestand ihm entsprechend auch in etwas anderm. Das Publikum sind die Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrten und sonstigen Autoritäten. Es gehört freilich in den evangelischen Traditionen zu dem Fraglichsten des Fraglichen, ob alle die Worte, welche auf uns als z. B. gegen Pharisäer gerichtet gekommen sind, von Haus aus diese Adresse hatten. Sicher aber ist, dass *ein grosser Teil der Worte Jesu gegen die autoritären Mächte des damaligen Judentums* gerichtet ist. Sicher ist, dass ein grosser Teil dieser Worte vom frischen, kräftigen Geisteshauch des Angriffs durchweht wird. Sie tragen polemischen Charakter oder sie stehen im Dienste einer Apologetik des Verhaltens Jesus, die sich gegen die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten und anderer richtet. So fallen die Worte Jesu in zwei Gruppen auseinander: die einen dienen, in Belehren, Trösten, Ermuntern, Warnen und Aufklären, dem Helfen gegenüber der leidenden Dallat-am-ha'arez, die andern greifen die leitenden Kreise teils durch entrüstete Aufdeckung ihrer Misswirtschaft, teils durch schneidige Widerlegung ihrer Einwände und Vorwürfe, an.

d. Neben dem sanften, liebelächelnden Volkslehrer Jesus erblicken wir den finstern, zornsprühenden Gotteskämpfer Jesus. Aber diese zwei Seiten wenden sich nicht, wie die beiden Antlitze eines Januskopfes, von einander weg, sie wechseln vielmehr mit einander ab, die Züge des einen gehen in die des andern über. Weil Jesus liebt, zürnt er. Aber *das Verhältnis dieser zwei Seiten*

[1]) Nämlich τῷ πνεύματι, wie der Zusammenhang in Mc 1, 17 deutlich zeigt! Anderwärts bedeutet es die leiblich Laborierenden, aber hier geht es auf den Geist. [2]) Die fünf letzten Ausdrücke sind Mt 11, 5 entnommen. Anderwärts können auch sie zum Teil auf körperliche Leiden zu beziehen sein. Bei νεκροί handelt es sich immer um bildlich, d. h. geistig Tote, wie überhaupt in diesem Zusammenhang um geistig Leidende.

in der Wirksamkeit Jesu will noch näher bestimmt sein. Ganz abgesehen davon, dass nicht beides mit einander von Anfang an gleichmässig sich konnte geltend gemacht haben, ist es unmöglich, dass beide Seiten neben einander her könnten längere Zeit hin im gleichen Verhältnisse bestanden haben. Die Tätigkeit Jesu löst doch schliesslich seine Verhaftung und Hinrichtung aus. Auch bei dem prekären Zustande unserer Quellen ist nun deutlich, dass dafür das Osterfest in Jerusalem nichts weniger als ein günstiger Augenblick gewesen ist. Nach dem Fest, oder dann schon vor ihm war es ohne Zweifel für seine Gegner leichter, ihn aus dem Wege zu schaffen. Folglich muss ein äusserer Anlass bestanden haben, der sie dazu zwang, gerade da entscheidende Schritte zu tun. Dieser äussere Anlass ist gegeben, wenn wir annehmen, dass mit der Zeit Jesu Polemik an Schärfe und an Bedeutung in seiner Verkündigung zugenommen habe, so dass gerade auf das Fest hin seine Gegner die heftigsten Angriffe von ihm gewärtigen mussten und dabei zu befürchten hatten, dass sie gerade da ihnen gefährlich werden konnten. Eine solche Verschärfung läge, wenn man sie für den Inhalt seiner Äusserungen nicht glaubt annehmen zu sollen, schon in dem Umstande, dass er seine Polemik in die Metropole verpflanzte. Man denke aber auch an die Tempelreinigung. Seine helfende Tätigkeit trat zurück, seine kämpfende in den Vordergrund. Das entspricht dem psychologischen Gesetze, welches sich in aller Polemik von rechter Glut und Leidenschaft geltend macht, dass sie nämlich immer schärfer und heftiger wird, so lange sie nicht ihr Ziel erreicht hat.

e. Es spricht dafür noch *eine andere Beobachtung von grundsätzlicher Art über das Wesen Jesu.* Einer der neuesten Schilderer Jesu sagt: „(denn) dies leuchtet uns aus dem ganzen Personenbilde Jesu entgegen: Jesus wollte mehr sein als einer in der Reihe, auch in der Reihe der Propheten. Er fühlte in sich den Drang nach dem Ausserordentlichen und ganz Einzigartigen“[1]). Das Gegenteil von dem in dem angeführten Satze Gesagten ist unzweifelhaft richtig und kommt trefflich zum Ausdruck, wenn Joh. Weiss vom Prophetenbewusstsein Jesu erklärt: „Sich zum Propheten berufen fühlen, wird keinem ehrlichen, frommen und demütigen Menschen von Haus aus naheliegen. Es müssen schon besondere Erlebnisse dazukommen, die ihn zwingen, diesen Beruf auf sich zu nehmen. Zu der ganzen Art Jesu aber geht es sicherlich am wenigsten, dass er sich zu dem Amt des Propheten oder

[1]) Wilh. Bousset, Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 2 u. 3. Heft, 1904, S. 87.

gar des einzigen „Gottessohnes“ gedrängt hätte ... Über die Idee eines „Planes Jesu“, eines „Messiasentschlusses“, und damit über die ganze Vorstellung, dass er mit bewusster Überlegung, mit kühler Erwägung von Zweck und Mitteln in seine Arbeit hineingegangen sei, sind wir doch wohl für immer hinaus“ [1]).

Es handelt sich hier um mehr als um eine Einzelfrage, es handelt sich darum, welche Gesamtanschauung von Jesus man vertreten will. Diejenige von Weiss entspricht dem Inhalte mehrerer der Stellen, welche wir für Grunddaten erklärt haben. Wenn Jesus nicht gut genannt sein will, aus der Lästerung gegen seine Person nicht grosses Wesen macht, auf Zeichentun und Vorhersagungen selbst zu Ungunsten des Eindruckes auf die Volksmenge entschieden verzichtet, so sind das alles Züge der keuschesten, anspruchslosesten Zurückhaltung. Einem „Drang nach dem Ausserordentlichen und ganz Einzigartigen“ entpricht das nicht im Mindesten. So wird Jesus nur dann richtig verstanden werden können, wenn man dem Unbewussten, Zwingenden, Vorwärtsreissenden, nicht dem Berechneten, die Umstände klug Ausnutzenden, beharrlich und begehrlich Vorwärtsstrebenden in seiner Seele die grösste Macht zuschreibt. Jesus werden durch die Art des Volkes und die Schwierigkeit seiner Führer die Worte des Evangeliums abgelockt. Er sieht leiden, und er muss helfen. Er klügelt nicht darüber nach, ob er dazu den Beruf habe. Er fragt auch nicht, ob er damit irgendwo anstosse. Er sinnt auch nicht, ob er die Konsequenzen werde auf sich nehmen können, Konsequenzen, deren Inbegriff Golgatha hiess. Er glaubte und liebte, und darum handelte er. Man tut Unrecht, ihn zu einem Politikus zu machen. *Die Triebkraft seines Handelns ist ein unverwüstliches, bedingungsloses Vertrauen in die Möglichkeit dessen, was all die leibliche und geistige Not, die er erblickte, aufhob.*

Wenn man Jesus unter diesem Gesichtspunkt des Naiven und Unbewussten betrachtet, so bleibt er nicht der Heros einiger religiös-sittlicher Aussprüche und etlicher geringer Ausbrüche voll Mut, denn was er lehrte und zürnte, war ihm Selbstverständlichkeit; er wird aber so erst eigentlich der Heros des Glaubens und der Liebe. Wenn es auch nicht der hervorstechendste Zug seines Wesens ist, so geht doch aus dem, was wir überhaupt von ihm wissen, deutlich hervor, dass er über einen hellen, klaren Verstand verfügte. So werden die Stunden der Selbstbesinnung nicht ausgeblieben sein, in denen er — nachträglich! — über seine Lage reflektierte. Da mochte es geschehen, dass er über

[1]) Die Predigt Jesu von Reiche Gottes, 2. A. S. 155.

sich selbst erschrak. Jude durch und durch, ist ihm ein starker Autoritätsglaube in Fleisch und Blut übergegangen. Er argumentiert nicht umsonst mit dem „Es steht geschrieben“ gegen Schriftgelehrte — und Gesetz. Aber er nimmt dann wahr, dass er sich in heller Auflehnung gegen so manche Autorität befindet, und sicher war seine erste Empfindung bei solcher Entdeckung nicht Freude, sondern Staunen und Schrecken.

Auch hier zeigt er sich als Heros, als Heros der Treue. Jesus ist niemals aus Furcht vor Menschen oder Autoritäten hinter sich selbst zurückgegangen. Was er dem Volk zum Trost, der Scheinfrömmigkeit zum Trutze gesagt hatte, blieb Wahrheit. Er konnte es und damit sich selbst nicht Lüge schelten, mochte es ihn auch in den Streit mit dem hineintreiben, was ihm bis dahin gegolten hatte. Lieber, als dass er die helfende Wahrheit — Jesus verlangt nur nach praktischen, nicht nach theoretischen Wahrheiten, darum rede ich von der helfenden Wahrheit — lieber als dass er sie zum Opfer brachte, brachte er ein anderes zum Opfer, — sich selbst, seine Anspruchslosigkeit, seine Zurückgegezogenheit. Weil er die heilschaffende Tätigkeit eines Propheten, ja des Messias übt, darum gewinnt er es sich ab, sich als einen Propheten und als mehr denn einen Propheten zu betrachten. So ist der Gang, nicht umgekehrt. Nicht weil er sich als Propheten und mehr fühlt, tut er, was einem Propheten zu tun angemessen ist. So allein sind auch die Tauf- und Verklärungsstimmen und das Petrusbekenntnis in ihrer ganzen Bedeutung zu verstehen. Es sind Entladungen gewaltiger Spannungen in der Seele Jesu, die ihm geschenkt werden, nicht aber, die er in seinem „Drange nach etwas Einzigartigem“ selbst schafft. Visionen und Auditionen kann kein Strebedrang, sei er auch noch so gross und noch so edel und vergeistigt, hervorbringen. Wohl aber kann eine innere Krisis sie psychologisch vorbereiten und den rechten Boden für sie schaffen.

f. Man betrachtet also das ganze Sein Jesu nur dann richtig, wenn man es als eine fortlaufende Kette von Auslösungen betrachtet, in deren jeder seine Liebe zum Volk und sein Vertrauen auf die Bereitschaft Gottes zum Heil der Menschheit bald zu einem tröstenden, bald zu einem tadelnden Worte sozusagen gereizt wird. *So wird es auch möglich, über das zeitliche Verhältnis dieser beiden Tendenzen, der positiven, die sich dem Volke, und der negativen, die sich der geistig-religiösen Führung und Irreführung zuwendet, etwas zu sagen.* Jesus fing an mit positiven Worten und Taten. Er linderte irgend eine Not. Aber er beschied sich nicht damit. Er erkannte die Misstände, welche diese Not herbeiführten.

Diese Misstände fing er nun an zu befehden. Aus seinen Hülfeleistungen erwuchs seine kritische und polemische Tätigkeit. Hätten wir bessere und umfangreichere Quellen, als wir sie besitzen, so müsste das deutlich zu erkennen sein. Am Anfange stünden absichtslose, zerstreute, einzelne Akte, aus der Gelegenheit geboren, wo ein Schrei an Jesu Ohr drang. Jesus hat nicht zu einer bestimmten Zeit und Stunde „angefangen" zu wirken. Er ist unvermerkt in diese Wirksamkeit hineingeraten. Es ist sogar fraglich, ob wir Recht haben, wenn wir von seinem „Auftreten" reden. Dazu bedarf es einer Aktion grösseren Stiles, als uns Quellen und Gesamteindruck sie bieten. Ganz sicher ist er niemals so an die Arbeit gegangen, dass er sprach: ich *will* wirken. Sobald er von seinem Wirken überhaupt sprach, geschah es in dem Satze: ich *muss* wirken. Im Wirken muss ihm die Notwendigkeit einer Gesamtreform sich immer mehr aufgedrängt haben. Oder soll er einmal sich einen Plan entworfen haben? Ein paar grosse, schlagende Gedanken waren es, die sich ihm immer mehr aufdrängten, die sich ihm aus allem mit immer schärferer Plastik herausarbeiteten. Mit der Geschlossenheit des Wirkens kam die Wucht und Zielbewusstheit seiner Polemik. Aus dem Helfer ward der Kämpfer. So war es der gottgewollte Weg. Noch schrie die Not des Einzelfalles an sein leicht und warm mitfühlendes Herz. Aber die Hülfe war zur Begleiterscheinung seines Wirkens geworden. Denn die Einzelart offenbarte ihm immer schändlicher die Gesamtfäulnis. Das Mitleid nährte den Gotteszorn. Mit der Einsicht in die Unmöglichkeit wuchs die Absicht, den Kampf ganz auszufechten. Auch die Polemik nahm zu an Geschlossenheit, Schärfe und Kühnheit.

g. Man muss als *letzten Faktor dieser Entwicklung* noch den aktiven Widerstand, den Jesus fand, in Anschlag bringen. Seine erste Tätigkeit mochte ohne Beanstandung bleiben. Je länger sie sich fortsetzte, je mehr sie Aufsehen erregte, je freier sie den Autoritäten gegenübertrat, desto lebhafter wurden erst die Aufmerksamkeit, dann die Einsprache, endlich der Gegenkampf der Gegner rege. Und die Heftigkeit, mit der die Gegner dem Neuerer zusetzten, konnte wiederum die Kampfeshitze bei ihm nur steigern. Allein dieses Anwachsen der polemischen Tendenz, unter deren Druck er auch nach Jerusalem gezogen sein wird — dafür sprechen Einzug und Tempelreinigung — führte zur Katastrophe, ja zwang sogar die Gegner in einer Lage zum Entscheidungskampfe, wo sie ihn kaum wünschen konnten, weil mehr als sonst sein Ausgang ihnen ungewiss sein musste. Wäre die Polemik sich gleich geblieben, so wäre sie einmal keine rechte Polemik, zum

andern liesse sich nicht erklären, wie es auf dem Feste zur Katastrophe kommen konnte. Der Historiker aber muss erklären, und diese Erklärung kann nicht anders, als auf dem Wege einer psychologischen Konstruktion geschehen. Diese psychologische Konstruktion aber leistet als ordnende Kategorie in dem Chaos der evangelischen Tradition nicht geringe Dienste. Dass sie berechtigt ist, beweist schon der Umstand, dass sich, was die Frage nach der Art und dem Publikum Jesu angeht, Spuren einer Entwicklung vorliegen.

3. Eben solche Spuren einer Entwicklung finden sich in den Stoffen vor, welche zur *Beantwortung der Nationalitätsfrage* heranzuziehen sind.

a. Der Jude Jesus hat Juden sein Evangelium verkündigt. Nach seinem Tode wird die Frage brennend, ob das Evangelium jüdisches Nationalgut ist, oder nicht. *Eine klare Entscheidung Jesu kann die Gemeinde nicht gekannt haben.* Denn noch die spätere Apostelgeschichte weiss von besondern Veranstaltungen und Erwägungen zu berichten, welche diese Nationalitätsfrage entscheiden. Von einem massgebenden Worte Jesu weiss sie nichts. Ebenso weiss Paulus nichts von einem solchen Herrenworte. Seine Briefe sind die früheste Quelle, aus der wir von den Problemen hören. Die ganze Art seiner Ausführungen zeigt nun, dass seine Gegnerschaft das Evangelium als den privilegierten Besitz des Judentums betrachtet haben. Nur ein Jude kann Christ werden. Ein Heide kann nicht Christ werden, ausser wenn er vorerst Jude wird. Allein Paulus ist im Stande, seine weitere universalistische Meinung dieser engern partikularistischen gegenüber zu behaupten. Seine Gegner können ihm also auch kein unanfechtbares Herrenwort partikularistischer Tendenz entgegengehalten haben. Sie müssen also kein solches gehabt haben.

b. Wenden wir uns nun zu den *Evangelien*, so finden sich da sowohl partikularistische, als auch universalistische Traditionen. Da die Evangelien der nachpaulinischen Zeit angehören, so liegt nahe, dass mit den Worten Jesu über diesen Gegenstand eine Akkomodation an den damals herrschenden Universalismus stattgefunden habe. Es haben also hinsichtlich der Echtheit die universalistischen Stellen das Vorurteil gegen sich. Andrerseits ist zu beachten, dass wohl auch partikularistische Stellen, aber nicht ausschliesslich sie, müssen überliefert worden sein. Aus zwei Gründen kann man das sagen. Einmal konnten die Partikularisten der Urgemeinde Paulus gegenüber kein ausschliesslich partikularistisches Herrenwort ausspielen. Sie hätten das gewiss

getan, und Paulus hätte sich dann fügen müssen[1]). Zum Andern kann in Worten Jesu wohl der universalistische Sinn durch die Überlieferung universalistischer Kreise stärker unterstrichen und herausgearbeitet, nicht aber wohl ganz erst eingetragen worden sein.

c. Somit ergiebt sich, dass *die Stellung Jesu selbst* zu diesem Problem eine unentschiedene gewesen sein muss. Ganz natürlich, denn, um grundsätzlich erledigt zu werden, hat es zu wenig, zu gelegentlich seinen Ideenkreis tangiert. Gerade diese Unentschiedenheit aber gestattet, auch hier noch eine Entwicklung nachzuweisen. Bei einem grundsätzlichen Universalismus möchten leicht alle Spuren davon verwischt worden sein. So aber liegen uns noch echt partikularistische Worte vor, wie sie sich zunächst bei Jesus ganz von selbst verstehen, trotzdem universalistische Gedanken schon den Prophetenschriften nicht fremd sind. Das Problem des Partikularismus und Universalismus ist in diesen Ausführungen unter Beziehung auf die Hauptfrage der ganzen Untersuchung noch einmal zu berühren. Hier genügt es deshalb, es nur soweit nötig zu streifen.

d. Dazu legen wir *die Stufen der Entwicklung* gleich in der Folge vor, wie sie die geschichtliche sein wird. Jesus tritt zunächst nur im Gedanken an sein Volk in seine Wirksamkeit ein. Dieser Wirkungskreis grenzt sich ihm dann nur umso schärfer ab, als ihm die Schwere seiner Aufgabe erst im Wirken deutlicher bewusst wird. In diesen Zusammenhang gehört das Wort in der Sendungsrede an die Jünger: „Geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 6). Das Wort geht jedenfalls auf einen historischen Kern zurück. Es kehrt später wieder und findet in dem neuen Zusammenhang gleich seine Überwindung (Mt 15, 24). Über das literarische Verhältnis ist hier nicht zu urteilen. Offenkundig aber ist, dass Jesus im Gespräche mit dem kanaanitischen Weibe zunächst den Standpunkt einnimmt, seine Mission erstrecke sich nur auf sein Volk. Aber er lässt sich umstimmen. Seine erbarmende Liebe gewinnt ihm eine weitherzigere Ansicht ab. Dieses Motiv ist charakteristisch und stimmt zu dem, was wir oben über die Eigenart Jesu bemerkt

[1]) Hier spielt allerdings die Frage hinein, ob die Gebundenheit des Paulus an Jesus so weit ging, dass er ihr zu Liebe von seinem Universalismus, der ihm doch offenbar grösste und frömmste Selbstverständlichkeit war, sich hätte abspenstig machen lassen. Ich möchte sie bejahen. Jedenfalls hätte ihm eine Abweichung, von dem klaren Worte Jesu, wenn ihm ein solches entgegengehalten worden wäre, mehr und tiefer zu schaffen gemacht, als der Kampf gegen den Judaismus seiner Gegner, den wir in seinen Briefen studieren können.

haben. Auch an andern Stellen ist es damit gleich. Bald ist es Zorn über Verstocktheit (Mt 11, 20—24), bald Freude über ihm zugewandtes Vertrauen (Mt 8, 5—13), welches ihm diese Entwicklung zum Universalismus ablockt.

4. Sowohl deutlicher als auch tiefgreifender ist ein anderes Problem, in welchem uns innerhalb der Worte Jesu, welche auf uns gekommen sind und welche nach allgemeiner Anschauung samt und sonders der Zeit, die man sein öffentliches Wirken nennt, angehören, zwei Stufen, mithin eine Entwicklung vorliegen. Es ist *das Lohnproblem.*

a. Es ist unbestritten, dass *die Lohnidee in den Synoptikern* eine grosse Rolle spielt. Sie giebt einer reichlich grossen Anzahl von Worten Jesu die Ausgestaltung. Jesus selber verheisst Lohn: „euer Lohn wird gross sein (Lc 6, 23 oder 35), er spricht Lohn ab: „sie haben ihren Lohn dahin" (Mt. 6, 2 u. a.); seine Fragen handhaben den Lohnbegriff als einen selbstverständlichen: „was werdet ihr für Lohn haben?" (Mt 5, 46), ja er unterscheidet verschiedene Lohnquanten: „Lohn eines Propheten", „Lohn eines Gerechten" (Mt 10, 41). Die einzelnen, hier nicht erschöpften Stellen mögen der Kritik unterliegen. Die gesamte Lohnanschauung als den Worten Jesu gegen die Wirklichkeit aufgepfropft zu erweisen, möchte dennoch ein unmögliches Stück sein. Es ist nicht zweifelhaft, dass Jesus die vom Alten Testament dargebotene, zu seiner Zeit gang und gäbe Lohnanschauung gebraucht hat.

b. Ebenso sicher aber ist, dass er sie für falsch erkannt hat. Den deutlichen Beweis dafür bietet das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1—15). Sicherlich handelt es sich in diesem Gleichnis um das Problem des ungleichen Lohnes. Gerade durch das Murren der Erstgedungenen und die Antwort des Gutsherrn wird es noch deutlich unterstrichen, dass nach dem Masstabe der Lohnidee die Arbeiter eigentlich ungleichen Lohn erhalten sollten, dass diese Idee aber falsch sein muss, denn sie erhalten alle den gleichen. So sagt H. J. Holtzmann dann mit Recht: *„dieses merkwürdige Gleichnis tötet den Lohnbegriff*, indem es ihn anwendet, erschüttert überhaupt das logische Verhältnis von Verdienst und Recht, von Leistung und Lohn gründlich. Alle diese Begriffe versinken unter dem Übergewicht eines religiösen Idealismus, welchem jeder Lohn nur als Gnadenlohn, als Geschenk, als Gnade erscheint."[1])

c. Die Lohnsprüche Jesu aber sehen nicht jeden Lohn „nur als Gnadenlohn, als Geschenk, als Gnade" an. Sie so auffassen

[1]) Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, S. 196.

wäre eine arge Entstellung. Es kann nur fraglich erscheinen, ob Jesus sie getan hat. Ich finde angesichts der Überlieferung die Gründe, welche ein Nein auf diese Frage erlauben, nicht. Oder die Frage kann sein, ob die Jünger Jesus, der garnicht von Lohn redete, nicht falsch verstanden und seine ganz anders formulierten Aussprüche in das Lohnschema hineinpressten. Wer die Frage bejaht, hat viel Kühnheit, aber wie er seine Entscheidung begründet, oder auch nur wahrscheinlich machen will, ist nicht zu sagen. Es muss doch wohl dabei bleiben, dass Jesus erst das Lohnschema arg- und fraglos gehandhabt und es dann in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg abrogiert hat. *Jesus hat sich von einer Anschauung zur andern entwickelt.* Dabei bleiben noch einige Fragen offen. So die, ob er von da an den Lohnbegriff niemehr gebraucht habe. Wäre das erweislich, so könnten wir das zeitliche Verhältnis ziemlich grosser Gruppen seiner Worte gegeneinander festlegen. Aber es ist nicht erweislich. Vielleicht ist es nicht einmal wahrscheinlich. Wo kein schlimmes Missverständnis möglich war, mochte er die Vokabel Lohn auch fürderhin brauchen, immer sie als Gnadenlohn verstehend. Aber der alttestamentliche und dann zeitgenössische Lohnbegriff hat von Jesus ohne Frage einmal eine runde und gründliche Absage erhalten, — eben im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg.

5. Ich halte *Spuren einer Entwicklung Jesu* für *erwiesen.* Die nun beginnende Darstellung wird darum mit der Entwicklung Jesu rechnen müssen. Über die Art und Weise, wie sie bei ihrer besondern, eigentlichen Absicht das tun kann, wird später zu reden sein. Hier sei nur noch bemerkt, dass auch diese Arbeitsweise nicht zum Ziele führt. Die synoptische Tradition ist und bleibt eine Lagerstätte von Trümmerstücken. Diese Trümmer sind aus edelstem Stoff und der köstlichste Besitz des Menschentums. Trümmer sind es dennoch. Dereinst, wenn ein grösserer Konsensus über die Echtheit und Unechtheit der einzelnen Stücke erreicht ist, wenn die psychologische Konstruktion als der einzige und notwendig zu beschreitende Weg anerkannt ist, wird man mit grösserer Bestimmtheit die Lagen der einzelnen Trümmer zu einander feststellen können. Vielleicht, dass dann die Struktur des Ganzen um ein erhebliches deutlicher wird, als sie jetzt ist. Vielleicht, dass dann über ganze grosse Flächen hin sich Bruchstück an Bruchstück, Splitter an Splitter fügt. Und auch jenes Hülfsmittel wird zur Geltung kommen, das auch heute nicht ganz vergessen ist, die Liebe zum dem, die begeisterte Versenkung in das Wesen dessen, um den man sich be-

müht. Die werden den Blick für vieles öffnen. Der Forscher, der nüchtern sein muss, aber dabei doch fromm — und wie oft haben bis heute die Frömmigkeit die Nüchternheit, und die Nüchternheit die Frömmigkeit gehemmt! — wird dann das erlangen, was Jeremias Gotthelf „die Klarheit eines reinen Aufblickes“ genannt hat. Und das wird weit helfen.

Aber vergessen wir es nicht: Trümmer sind es, Trümmer werden's bleiben. (Fortsetzung und Schluss im neuen Jahrgang.)

Alttestamentliches vom Religionskongress.

Von *J. Wirz*, Pfarrer in Benken (Baselland).

Darüber muss doch auch hier ein Wort gesagt werden. Erfreulich prompt, schon im April 1905, sind die „*Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904*“ bei Helbing und Lichtenhahn erschienen und den Teilnehmern am Kongress gratis zugestellt worden. Ein stattlicher Grossoktavband von zirka 400 Seiten. Die meisten Vorträge sind in von den Verfassern selbst hergestellten Auszügen, die Diskussionen — wenigstens in dem uns hier beschäftigenden Teile — nicht wiedergegeben. Dem Umfange nach dominiert nicht etwa die christliche, vielmehr die „Religion der Semiten.“ Die Verhandlungen dieser IV. Sektion nehmen zirka viermal soviel Raum ein, als durchschnittlich eine der sieben andern Sektionen, und dazu kommen noch die Vorträge in den Plenarsitzungen, unter denen die aus dem Gebiete der semitischen Religion an Seitenzahl nicht viel weniger als die Hälfte beanspruchen. Ueber die Qualität ist damit allerdings nichts ausgesagt, aber doch wohl das Interesse dokumentiert, dessen sich dieser Teil der Religionsgeschichte erfreut. Die gute Hälfte dieser Darbietungen über semitische Religion entfällt nun auf das Alte Testament, worauf ich mich hier beschränke. Was darüber am Religionskongress vorgebracht worden ist, darf von uns schon deshalb nicht unberücksichtigt gelassen werden, weil nicht nur die protestantischen Theologen der alttestamentlichen Wissenschaft zu Worte kamen, sondern wir hier einmal vernehmen, was auch sonstige Forscher der Religionsgeschichte, sowie katholische und jüdische Theologen etwa zur Sache zu sagen haben.

Das weitaus grösste Interesse dürfen m. E. allerdings zwei Abhandlungen eines theol. Forschers beanspruchen, der, erkrankt, dem Kongress leider nicht mehr beiwohnen konnte und wenige

Tage darauf gestorben ist: Prof. Dr. *Samuel Ives Curtiss* vom Theological Seminary in Chicago, eben erst aus dem Orient zurückgekehrt, musste krank in Zürich bleiben und sandte dem Kongress zum Verlesen seine zwei Manuskripte über *„Spuren der altsemitischen Religion in den Mittelpunkten des Islams und des Christentums“* und *„Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern“*, das erstere für eine Plenarsitzung, das zweite für die IV. Sektion. Der Verfasser hat darin, wie übrigens schon in seinem frühern Buche: *„Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“*, die Ergebnisse seiner mehrjährigen Forschungsreisen in Syrien und Palästina niedergelegt. Er hat die Erscheinungen der gegenwärtigen Volksreligion unter Muslemen, Christen und Juden dieser Gegenden zu Stadt und Land an Ort und Stelle untersucht und entrollt uns nun ein Bild davon. Und es ist im höchsten Grade erstaunlich zu vernehmen — die gewöhnlichen Palästinareisenden sagen uns wenig davon —, was für eine Religion dort im „unwissenden“ Volke noch lebt, die nicht aus dem offiziellen Glauben stammt und von den spärlichen „Erleuchteten“, den Theologen und sonstigen Gebildeten, auch als Abirrung von der wahren Religion verurteilt, aber aus Opportunitätsgründen kaum bekämpft wird. Curtiss schliesst, im grossen und ganzen offenbar mit Recht, dass diese Teile des heutigen Volksglaubens und seiner Betätigung eben Reste der altsemitischen Religion sind: Zahlreiche göttliche Wesen (Ahnen, Heilige etc., die sog. Nebî's und Welî's) hausen an allen Ecken und Enden im Land herum und haben ihre besondern heiligen Orte, wo die Menschen mit ihnen in Verkehr treten (Makâm und Mezâr, d. i. Ort, Besuchsort). Um irgend eine Gunst, Hilfe, Schutz von ihnen zu erlangen, bei irgendwelchen Ereignissen, Unternehmungen, Unglücksfällen etc., werden ihnen Gelübde gelobt und Opfer gebracht, und zwar sehr häufig Tieropfer geschlachtet. Daneben erhalten sie Haare, Vieh, Korn, Geld, Mädchen, Knaben etc. als Opfer, wobei die letztern durch Geld ausgelöst, ein Mädchen aber etwa einem der Abkömmlinge des Heiligen, die an seinem Makâm wohnen, zur Frau gegeben wird. Dabei machen Muhammedaner, Christen und Juden kaum einen Unterschied; die einen nehmen ganz ohne Arg ihre Zuflucht zu einem Heiligen aus einer andern Religion. Eine Moslemin gelobt wohl, ihr Kind im Falle der Genesung durch Hilfe eines christlichen Heiligen taufen zu lassen u. s. w. Häufig haben sich Anbetungsplätze einer solchen Lokalgottheit friedlich mit Moscheen verbunden. (Wenn Muhammed der Prophet — Allah segne ihn und gebe ihm Heil! — das wüsste, der keinen grössern Greuel ge-

kannt hat, als „Gotte Genossen zu geben“!) Aber auch in Kirchen und Klöstern bezahlt man Gelübde. Manche Makame erfreuen sich auf diese Weise grosser Einkünfte, aus denen etwa die Armen täglich gespeist werden. Der Charakter eines solchen Welî besteht nicht in Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder überhaupt ethischen Qualitäten, sondern er besitzt einfach die *Macht* und kann darum hilfreich sein, wenn man ihn durch Gaben dafür zu gewinnen vermag. Man stellt sich diesen göttlichen Wesen gegenüber auf den einfachen Geschäftsstandpunkt: Der Nebî oder Welî soll etwas tun und muss dafür voraus oder nachher seinen Lohn empfangen. Das ist der Sinn des Opfers. Heilige Quellen, heilige Steine, heilige Bäume, die geküsst werden, finden sich überall noch u. s. w. Der Eine Gott wird dabei durchaus nicht geleugnet; aber der gemeine Mann hat nicht viel mit ihm zu tun; für seine Bedürfnisse sind eben die Lokalgottheiten da. So kann heutzutage z. B. der h. Chidr fast als Gott Syriens gelten. Ich kann und will nicht die hochinteressanten zahlreichen Einzelheiten des von dem gelehrten Forscher aus eigener Anschauung beigebrachten Materials anführen. Ich möchte nur jeden, der sich für alttestamentliche Religionsgeschichte interessiert, angelegentlichst darauf aufmerksam machen. Denn ein Beweis dafür, dass die hier geschilderten heutigen Zustände ein Erbstück aus uralter Zeit sind, ist eben der Umstand, dass wir sie schon im Alten Testament ganz ähnlich treffen. Was Curtiss aus unserer heutigen Zeit anführt, klingt ganz wie eine Vorlesung über die vorprophetische Religion in Israel. Auf Schritt und Tritt drängen sich einem Parallelen aus der Volksreligion auf, die im A. T. durchschimmert. Allerlei Einzelheiten, vorab die Namen, sind ja im Laufe der Zeit andere geworden; die Sache selbst ist die gleiche. So wie heute die syrisch-palästinensischen Bauern und das Volk der Städte, hat's seinerzeit das israelitische Volk mit seinen beâlîm getrieben. Und eben darum sind diese Darstellungen von Curtiss so lehrreich und wertvoll, weil sie uns eine lebendige Anschauung auch von jener alten Zeit und ihrer volkstümlichen Religionsübung gewähren. Auf diesem Boden bekommt man auch ein anschauliches Verständnis der Propheten. Und es kommt uns aufs deutlichste zum Bewusstsein, was für eine total andersartige Religion die Propheten Gottes der Welt gebracht haben. Es ist einem, wenn man Curtiss liest, gerade, als müsste auch unter diesem heutigen Volk etwa ein Hosea oder Jeremia oder Deuteronomiker auftreten und es, das ebenfalls „auf jedem Hügel und unter jedem grünen Baume“ seinen Welî's „nachhurt“, mit Donnerworten zurückrufen zu dem einen

— Jahwe hätt' ich bald gesagt, muss aber jetzt heissen: Allah oder Adonai oder dem dreieinigen Gott. Die modernen Vertreter der wahren Religion sind aber, wie erwähnt, scheint's selbst dort im Orient moderner, toleranter geworden. — Eine bittere Ironie der Geschichte liegt übrigens darin, dass gerade die Propheten, deren Lebenswerk der Kampf gegen diese Volksgötzen gewesen ist, jetzt selbst solche geworden sind (Nebî's).

Von Prophetischem handelt ein Exposé des gelehrten Orientalisten *J. Halévy*, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes in Paris, über: „*Le symbolisme chez Ezéchiel et Osée.*" Mit der Leidenschaftlichkeit, mit welcher er nach allen Seiten seine Hiebe austeilt, gegen jüdische und christliche Orthodoxie so gut, wie gegen die „kritische Schule" und die „Panbabylonisten", scheint mir allerdings das positive, was er vorbringt, in keinem Verhältnis zu stehen. Wenn er nicht müde wird, der Absurdität anderer Anschauungen gegenüber die jedem Urteilsfähigen einleuchtende Selbstverständlichkeit seiner Aufstellungen zu betonen, so muss ich sagen: Die einen seiner Behauptungen sind in Tat und Wahrheit selbstverständlich und längst be- und anerkannt; bei den andern hätte er statt solcher Versicherungen der Selbstverständlichkeit lieber überzeugende Gründe vorbringen sollen. Eines jedenfalls können wir Theologen nicht von ihm lernen, was nach mannigfachem Zeugnis uns besonders fehlen soll: ruhiges und verständnisvolles Eingehen auf gegnerische Positionen.

Er spricht zunächst über das *Gesicht des göttlichen Wagens bei Ezechiel* (cap. 1 und 10). Dass dieser Wagen, auf dem Gott tront, ein Symbol der Welt sein soll, wird ja irgendwie richtig sein. Aber woher hat Ezechiel dieses ganz sonderbare Bild? Nach Halévy „hat er sich den Kopf nicht besonders zu zerbrechen brauchen dafür." Die „elementarsten biblischen Begriffe", die kosmologischen Vorstellungen in Gen. 1 und Hiob waren „absolument suffisantes" dafür. Wie? ist mir allerdings diesmal nicht sehr selbstverständlich. Und wenn es Andern eine „vue plus simple et claire" ist, dass umgekehrt dem Verfasser von Gen. 1 bei seiner Darstellung das 1. cap. von Ezechiel vorschwebte, dass er ihm sogar den berühmten Ausdruck רקיע entlehnte, der vor Ezechiel nirgends vorkommt? Ich glaube, zur Erklärung dieses Wagens hätte Halévy doch lieber etwas mehr auf die gescholtenen „assyriologues imaginitifs" hören sollen.

An zweiter Stelle handelt Halévy über „*le mariage du prophète Osée.*" Eine ritterliche Ehrenrettung der „armen" Gattin des Propheten, die „affaissée sous le mépris universel depuis

vingt siècles, attend encore le verdict de la justice impartiale. Il est temps que ses protestations étouffées par la partialité ignare et cruelle soient entendues et que l'innocente victime soit réhabilitée!" Zu meinen, dass das, was Hosea eine Hurenweib nennt, wirklich eins war, sei eine „hypothèse absurde", eine „accusation flétrissante", erhoben von „insulteurs mal élevés" etc. „Wahrlich nicht schwer zu finden" ist nach Halévy die Lösung, nämlich die: Hurenweib heisse einfach „eine Frau aus diesem ungläubigen Geschlecht", wie ja auch Jesus seine Zeitgenossen eine ehebrecherische Art nenne. Und die Propheten gebrauchten diese Bezeichnung oft. So hat es denn Halévy mit seinem symbolisme im Handumdrehen glücklich dazu gebracht, eine der allerherrlichsten Stellen nicht nur des Alten Testamentes, sondern der ganzen Religionsgeschichte und gesamten Menschheitserfahrung in ein leeres Wortgeklingel aufzulösen. Der Prophet, der trotz der Untreue seiner Gattin seine Liebe zu ihr nicht aus seinem Herzen reissen kann, der sie trotz allem lieben *muss* und besitzen *muss*, sieht so durch sein Herz hindurch in das Herz seines Gottes hinein, der gegen Israel auch so gesinnt ist. Es ist eine der allergewaltigsten Gottesoffenbarungen — nach dem wirklichen Tatbestand. Dagegen nach Halévy alles also einfach eine irgendwoher abgeschriebene bildliche Phrase. *Wer* verdient nun den Vorwurf eines „insulteur mal élevé" eher? Wozu übrigens Hosea die ganze Geschichte seiner Heirat erzählte, ist bei der Auffassung Halévy's unverständlich. Und woher hatte er den bildlichen Ausdruck? Es verhält sich hier wieder ähnlich wie bei Ezechiels Wagen: Die Entstehung des Bildes vom Ehebruch für das Verhältnis eines Volkes zu Gott, können wir eben verstehen nur aus dem, was Hosea hier in seiner Familie erlebt hat, und von da an ist es ein gebräuchliches Bild geblieben. Diesem Propheten haben's Andere nachgebraucht. Aber es vor Hosea nachzuweisen, dürfte Halévy sehr schwer fallen. Nein diesen höchsten Ruhm, dass er in solch ergreifender Weise den Gott der Liebe entdeckt hat, dem Hosea nehmen, einfach um den Ruf der herzlich gleichgiltigen Gomer bat Diblaim zu rehabilitieren, das schiene mir doch einfach eine Untat zu sein. Ich begreife überhaupt nicht, wie man — und nicht nur Halévy — sich so gar schrecklich daran skandalisieren kann, dass der Prophet eine seiner unwürdige Gattin gehabt hat und das sogar als gottgewollt auffasst. Gott hat doch wahrlich seiner Menschheit noch ganz andere Skandala vor die Füsse geworfen und pflegt überhaupt nicht gerade immer, sich für sein Tun und Lassen die Anweisungen aus einem „Vademecum für guten Ton und feine Le-

bensart", gedruckt im 20. Jahrhundert, zu holen. Und am allerwenigsten ist das von einem israelitischen Weib im 8. Jahrhundert vor Chr., und auch nicht von einem Propheten, zu verlangen. Sie gehören nun eben einmal nicht der modernen „guten" Gesellschaft an. Ob wir dann das, was Hosea an seinem Weibe erleben musste, göttliche „Fügung" heissen oder göttliche „Zulassung", ist eine törichte Wortfechterei. Tatsache ist, dass Gott dadurch der Menschheit etwas vom allerköstlichsten und allertiefsten gegeben hat. Und darin zeigt er eben seine höchste Wundermacht, dass er selbst aus der Sünde Segen kann hervorspriessen lassen.

Von demselben *J. Halévy*, der übrigens auch in der VIII. Sektion (Christl. Religion) vorgetragen hat, enthält die IV. Sektion noch eine Abhandlung über „*L'unité rédactionnelle des 3 premiers chapitres de la Genèse.*" Da verrät schon der Titel sowohl eine Unklarheit als auch einen methodischen Fehler. Die Unklarheit liegt in dem Worte „rédactionnelle". Soll unité rédactionnelle besagen, dass verschiedene schriftliche Relationen schliesslich von einem Redaktor einigermassen einheitlich zusammengeschweisst sind? Oder sollen diese 3 cap. vom selben Verfasser herrühren? Auch die Ausführungen lassen nicht klar erkennen, wie Halévy es meint. Methodisch falsch ist es, nur diese 3 cap. zu untersuchen. Die Frage darf doch nur entschieden werden auf Grund des ganzen Werkes, des Pentateuchs. Wegen jener Unklarheit und dieses methodischen Fehlers kann man mit der Abhandlung nicht viel anfangen. Gründe für seine Behauptungen — denn solch temperamentvolle Ausrufe wie „non, mille fois non" etc. sind keine Gründe — bringt Halévy nur von folgender Art vor: Der jahwistische Bericht Gen. 2, 5 ff. hätte, für sich genommen, ja einen „abruppten" Anfang. Abgesehen davon, dass das hier nicht der Fall ist — wer behauptet denn, der Redaktor müsse seine verschiedenen Quellen immer ganz intakt aufnehmen. Ferner: Sowohl Gen. 1 als Gen. 2. 3 gebrauche dasselbe Wort עשה. Als ob das irgend etwas bewiese; es wäre ja sonderbar, wenn sie nicht beide dies alltägliche Wort hätten. Daneben muss Halévy selbst anerkennen, das J (Gen. 2, 4b ff.) das charakteristische Wort ברא des P (Gen. 1) eben nicht hat, dafür יצר, das diesem fehlt. Endlich: dass J den Bericht von P in cap. 1 voraussetze, gehe auch daraus hervor, dass es 2, 5 heisse: „Und *alles* Gesträuch des Feldes war *noch nicht* auf Erden und *alles* Kraut des Feldes war *noch nicht* aufgesprosst", womit gesagt werde, dass also ein Teil davon schon da war, der eben in cap. 1 gewachsen sei. Ich denke, das genügt! Halévy weiss natürlich so gut und

besser als jeder Fux im 2. hebräischen Semester, dass durch לֹא mit einer Negation nicht nur ein Teil negiert wird, sondern eben gerade das ganze ohne Ausnahme: *gar nicht, gar kein* (Gewächs war noch auf Erden). Warum tut er hier, als wisse er das nicht? Natürlich weil diese richtige Übersetzung einer der vielen Beweise dafür ist, dass Gen. 2, 5 noch nichts weiss von der Erschaffung der Pflanzen in cap. 1. Doch auf solche Kleinigkeiten kommt's ja im Grunde weniger an. Von der grossen Hauptsache, dass uns aus Gen. 1 einerseits und 2—3 andrerseits zwei ganz verschiedene Welten und Weltanschauungen entgegentreten, scheint Halévy keine Ahnung zu haben, kommt mindestens mit keiner Silbe darauf zu sprechen. In Summa: Einen deutlicheren Beweis für die *Nicht*einheitlichkeit der 3 ersten Genesiskapitel, als Halévys Darlegungen sind, könnte man kaum wünschen. Wenn die Verfechter der Einheit keine andern Gründe haben, als die von ihm beigebrachten, steht es schlimm um ihre Behauptung.

„*Sur la date de la rédaction définitive du pentateuque*" spricht ein Landsmann des besprochenen, der gewandte und scharfsinnige *Théodore Reinach,* directeur de la Revue des études grècques in Paris, der auch mit den deutschen wissenschaftlichen Werken vertraut ist. Da der Priestercodex durch Ezra dem Volke verlesen wurde (Neh. 8), so muss man, um den terminus a quo seiner Verschmelzung mit den übrigen Quellen zum Pentateuch zu erhalten, vor allem die Zeit Ezra-Nehemia fixieren. Bekanntlich eine sehr dunkle und verwickelte und umstrittene Sache. Nach den Quellen kam Ezra im 7. Jahr des Königs Artaxerxes nach Jerusalem, Nehemia zum 1. Mal im 20. Jahre des Artaxerxes. Die Frage ist aber, um welchen der 3 gleichnamigen Perserkönige es sich handelt, und ob um einen und denselben. Dies letztere nimmt man gewöhnlich an (Artaxerxes Longimanus 465—24 v. Chr.) Wenn aber also Ezra vor Nehemia heimkehrte, so stimmt dazu nicht, dass Nehemia nichts von dem Gesetz Ezras weiss, und dass dagegen Ezra (9, 9) von den (durch Nehemia) wiedererbauten Mauern der Stadt redet u. s. w. Ich kann hier nicht alle Schwierigkeiten namhaft machen; sie sind so gross, dass einzelne Forscher sich genötigt glaubten, die Persönlichkeit eines Ezra überhaupt zu streichen. Reinach hat eine andere Lösung: Die beiden Männer sind nicht unter demselben König zurückgekehrt, sondern Nehemia im 20. Jahr des Artaxerxes II Mnemon a. 385, Ezra im 7. Jahr des Artaxerxes III Ochus a. 355. Auf diese Zeit weist auch noch manches andere. Es geht nicht an, hier die verschiedenen Überlegungen des Verfassers wiederzugeben, die ihn zu dieser Annahme bestimmen. Doch scheint mir sein Vorschlag aller Be-

achtung der Fachgelehrten wert. Die Redaktion des Pentateuchs fiele nach Reinach ins 3. Jahrhundert, etwa in die Regierungszeit des Ptolemaeus Philadelphus 285—46, also gerade in die Zeit, in welche die Tradition die Übersetzung der Septuaginta verlegt. Der erste, der unsern Pentateuch bezeugt, ist Jesus b. Sirach (um 200).

Der „Prediger Salomo" hat die Ehre, Gegenstand zweier Abhandlungen zu sein. In der IV. Sektion sprach der Vertreter der Universität Freiburg (Schweiz), Prof. Dr. *Vincenz Zapletal*: *„Über den Unsterblichkeitsglauben Qohelets."* Er kommt zu dem Schlusse: Qohelet hält fest an dem althebräischen Scheolglauben; aber er nimmt die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit nicht an.

Der Schwierigkeiten, die dieses Buch dem Forscher besonders dadurch bereitet, dass es so widersprechende Aussagen und Anschauungen zu enthalten scheint (gläubige und skeptische, fromme neben frivolen) und man immer wieder unsicher wird, welches denn seine eigentliche Grundanschauung sei, dieser Schwierigkeiten entledigt sich Prof. Dr. *Paul Haupt* von der John Hopkins University in Baltimore, der Vertreter der Regierung der Vereinigten Staaten, auf eine ganz andere, radikale Weise. Er hat in einer Plenarsitzung gesprochen über *„Die religiösen Anschauungen des Buches Kohelet"* und seitdem eine deutsche Übersetzung des Buches im Versmasse der Urschrift mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben unter dem sensationellen Titel: „Weltschmerz in der Bibel, ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen, verdeutscht von Paul Haupt." Mit echt amerikanischer Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit seiner Urteile säubert er das Buch von den zahlreichen „abschwächenden, orthodoxen, pharisäischen Interpolationen", durch die es „in eingreifender Weise umgestaltet" worden sei und dank welcher es dann Aufnahme in den Kanon des A. T. gefunden. So bringt Haupt einen einheitlichen Text zustande, dessen „Ceterum censeo: Es giebt nichts besseres als zu essen und zu trinken und sich's wohl sein zu lassen von Jesus in Luk. 12, 15—31 ausdrücklich verurteilt" werde. Es ist ein pessimistisches Buch; sein Verfasser glaubt nicht an eine göttliche Weltregierung oder moralische Weltordnung. Und beim Anhören der prächtigen deutschen Übersetzung, die Haupt am Kongress mit rhetorischer Wucht vortrug, senkte sich dem Zuhörer wirklich die erdrückende Last des „Alles ist eitel" spürbar aufs Herz.

Indessen bleibt es mir doch fraglich, ob wir aus dem Qohelet so rücksichtslos einfach ein pur pessimistisches Buch heraus-

schneiden dürfen. Ungezählte Menschen heutzutage würden, wenn sie ihre Lebensanschauung, ihre Gedanken über Welt und Dasein niederschreiben müssten, einen ganz ähnlichen Erguss von sich geben, wie es der gegenwärtige Qohelet ist: ein disparates Gemisch von materialistischem Skeptizismus-Pessimismus und darunter von Bruchstücken eines Glaubens, die gar nicht organisch mit jenem verbunden, sondern überkommenes, mehr oder weniger bewusst in die eigene Überzeugung aufgenommenes Erbgut sind. Warum soll nun gerade der arme Prediger ein patentierter Professor der Systematik gewesen sein? Übrigens trägt jeder Mensch, bis zu dem logisch durchdachtesten Philosophen hinauf — ganz unbewusst — eine Menge der heterogensten Gedanken in sich herum, deren Unvereinbarkeit erst spätern Kritikern in die Augen springt. — Auch in Einzelheiten verfährt Haupt oft stark apodiktisch. Z. B.: König (1, 1) heisse „Schuloberhaupt", wie zweimal im Talmud. Oder: „der arme weise Jüngling in 4, 13 ist König Alexander Balas von Syrien" etc. Richtiger müssten wir uns doch bescheiden, zu sagen: Diese Stelle könnte sich auf einen Fall, wie den vom König Alexander Balas berichteten beziehen. Der Prediger kann aber bei diesem Vers auch an ein Dutzend anderer Vorkommnisse gedacht haben, von denen wir aber nichts wissen. — Haupt setzt die Entstehung des Buches ungefähr ins Jahr 100 vor Chr.

Über das Alte Testament hinaus führt der Vortrag des Dr. (med., wenn ich nicht irre) *Rosenbaum* aus Paris mit dem Titel: *„La topographie du temple Hérodien et le service du grand pontife au jour du grand-pardon."* Auf die erste Hälfte, die Beschreibung des Tempels, wird in den Akten nur verwiesen, da auch die grosse Zeichnung, durch die am Kongress die Ausführungen veranschaulicht wurden, nicht reproduziert ist. Der zweite Teil ist, ohne dass Rosenbaum es übrigens anmerkt, einfach eine — kritiklose — Wiedergabe des Mischnahtraktates Joma, der die Feier des joma, des grossen Versöhnungstages beschreibt.

In etwas dithyrambischem Ton preist Oberrabbiner Dr. *A. Tänzer* aus Hohenems *„Die Stellung des Judentums innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Menschheit"*. Er kommt zu dem Schluss, dass „das Judentum (= Mosaismus, Prophetismus, Talmudismus und Rabbinismus) 1) die geistige Entwicklung der Menschheit gefördert hat durch die ihm ureigene Lehre des Monotheismus; 2) die sittliche Entwicklung der Menscheit gefördert hat durch die ihm ureigene religiöse Lehre von der Sittlichkeit als Selbstzweck." Zu diesem letztern möchte ich ein ganz gehöriges Fragezeichen setzen. Auch in den Ausführungen ist dies

gar nicht bewiesen. Interessant ist aber die Abhandlung besonders dadurch, dass sie uns zeigt, wie etwa ein heutiger liberaler jüdischer Theologe religiös denkt und sich das Alte Testament zurechtlegt. Z. B.: „Für das zeitgemäss entwickelte Judentum ist die Verbalinspiration nicht mehr Dogma und besitzt der biblische (Schöpfungs-)Bericht, bis auf den Grundgedanken, dass *ein* Gott der Urheber des Universums ist, nur religionsgeschichtliche Bedeutung als ein wertvolles Denkmal früherer Vorstellungen, das dem religiösen Denken und Empfinden Jahrtausende lang genügte und eine unentbehrliche Vorstufe der geistigen Entwicklung unserer Zeit gewesen ist". Und: „Der Inhalt des Begriffes Gott hat im Judentum seine durch kein Religionssystem seither überbotene volle Entwicklung erreicht in der Lehre vom einig-einzigen, unkörperlichen, alle Vollkommenheit in sich fassenden, jedem menschlichen Erfassen absolut entrückten Gott, der Urheber des Universums ist". Den Rabbinismus, dem diese Definition entnommen ist, hält Tänzer ausdrücklich für die höchste Stufe der Entwicklung des Judentums. Allerdings wird nicht nur der Christ sich bewusst sein, durch Jesus zu einem diesen blutlosen philosophischen weit „überbietenden", ganz andersartigen „Gottesbegriff" gekommen zu sein. Nein schon das Alte Testament, zumal die echte Prophetie, z. B. gerade der oben erwähnte Hosea, kennt Gott wesentlich anders, nämlich nicht als eine Konstruktion aus philosophischen termini technici, mit der ja kein Mensch etwas anfangen kann (besonders da dieser Gott ja „jedem menschlichen Erfassen absolut entrückt" ist), sondern als Gott der Geschichte und der Lebenserfahrung. Nicht einen höhern Gottesbegriff, als irgend eine sublime philosophische Spekulation ihn bietet, ist der Christ zu haben überzeugt. Sondern er hat von den Propheten bis zu Jesus her einen seinem Wesen nach total andersartigen Gott, einen Gott, der etwas von Grund aus verschiedenes ist von jeder logischen Gedankenkonstruktion und damit gar nicht in Vergleich gesetzt werden kann, sowenig als Leben verglichen werden kann mit logischen Begriffen.

In ähnliche Gedanken klingt auch der in einer Plenarsitzung gehaltene Vortrag des bekannten Assyriologen Pastor Dr. *Alfred Jeremias* in Leipzig aus: „*Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion.*" Obschon er ja nicht direkt unter meinen Titel gehört, muss er doch auch schon deshalb hier erwähnt werden, weil ja die Frage, die er behandelt, in den letzten Jahren in so aufregende Verbindung mit dem Alten Testament gebracht wurde und wird. Die babylonische Religion ist nach Jeremias ursprünglich Astralreligion. Die „Wissenden" unter ihren

Bekennern aber erhoben sich über den Polytheismus hinaus zu einer Art Monotheismus, indem sie auf kosmologischem Wege zu einer Einheit des ganzen Weltsystems gelangten. Die einzelnen Götter werden für sie zu blossen Erscheinungsformen der Einen göttlichen Welt. Aber, damit schliesst Jeremias: „In summa: Man hat in Babel nicht gefunden, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht. Der Monotheismus, der in der Anerkennung des einen Gottes als Substrat der vielen Götter gipfelt, ist religiös wenig wertvoll, so lange er nicht das Herz des Gottes auftut. Er sagt wohl über die Quantität des Gottbegriffes Wichtiges aus, aber nicht das Wichtigste und vom Menschenherzen sehnsüchtig Gesuchte, über die Qualität. Der Blick in das Herz des verborgenen Gottes beruht und kann allein beruhen auf einer grossartigen geschichtlichen Offenbarung. Sie hat sich in Israel angebahnt und ist im Christentum zur Vollendung gekommen."

Ich meine, das ist treffend gesagt. Überhaupt: die Sekundarschüleransicht, dass die Güte einer Religion genau in umgekehrtem Verhältnis zur Anzahl der darin verehrten Götter stehe und dass der Monotheismus ipso facto schon die gehaltvollste Religion garantiere, sollte unter Religionskundigen heute nicht mehr vorkommen.

Abstinenz oder Temperenz?

Von *A. Farner,* Pfarrer in Stammheim.

In Nr. 4 der „Mitteilungen der schweizerischen Kommission für kirchliche Liebestätigkeit" vom Jahr 1905 hält sich Herr Pfarrer Liechti am Neumünster in Zürich über die „unbegreifliche Tatsache" auf, dass sich noch immer eine so kleine Zahl von Pfarrern unserer deutsch-schweizerischen Landeskirchen an der Arbeit des Vereins vom Blauen Kreuz beteilige. Der Unterzeichnete suchte ihm den Knopf in einem eingehenden Artikel aufzulösen, der aber von der Redaktion der „Mitteilungen" nicht aufgenommen wurde, weil diese nicht das geeignete Organ für polemische Diskussionen seien. Das hielt zwar die Redaktion nicht ab, in der letzten Nummer unter der Aufschrift „Nochmals die Pfarrer und das Blaue Kreuz" gegen meinen unterdrückten Artikel zu polemisieren. Die „Mitteilungen" sind also unter Umständen schon auch zum Polemisieren da, aber scheint's nur zu Gunsten der Abstnenz. Eine sonderbare Unparteilichkeit von einem halbamtlichen Blatt!

Das stimmt übrigens auffallend mit andern logischen Ungeheuerlichkeiten des Blauen Kreuzes. Auf der einen Seite ver-

urteilt es nämlich in seinen Statuten den mässigen Gebrauch der gegornen Getränke durchaus nicht, während es auf der andern Seite von seinen Anhängern die vollständige Enthaltung von allen berauschenden Getränken verlangt. Auf der einen Seite stellen die „Mitteilungen“ den liberalen Grundsatz auf: „Jeder Einzelne möge es in Freiheit mit seinem Gewissen ausmachen, wie weit gerade er auf diesem Gebiet sich betätigen solle.“ Auf der andern Seite mutet Herr Pfarrer Liechti in eben diesen „Mitteilungen“ eben doch *allen* Pfarrern zu, dem Blauen Kreuz beizutreten, weil seine Bestrebungen nur dann eine durchgreifende Wirkung auf die Volkssitte haben können, wenn sich auch die Landeskirche mehr dabei beteilige, ganz davon abgesehen, dass diese selber ja den grössten Gewinn davon hätte. Herr Pfarrer Liechti lässt sogar durchblicken, der Grund der Zurückhaltung so vieler Pfarrer liege am Ende nur in ihrer Furcht vor den Freunden des Wirtshauses oder gar in der innern Unmöglichkeit, auf ihr Glas Wein zu verzichten: eine Verdächtigung, die dadurch nichts von ihrer Herbheit verliert, dass er sie fast nicht auszusprechen wagt und erklärt, er wehre sich so lange als möglich dagegen. Auf der einen Seite die Behauptung: Eine dualistische Askese, die den leiblichen Genuss als Sünde flieht, komme unter uns Protestanten gar nicht in Frage. Auf der andern Seite wieder die sirenenhafte Beteuerung, dass der angepriesene Verzicht lauter Gewinn bringe und sittlich durchaus geboten sei. Es gibt nachgerade viele Anhänger des Blauen Kreuzes, die mit der selbstgerechten Miene des frommen Pharisäers verächtlich auch auf die mässigen Trinker herabsehen, als wollten sie sagen: Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin, wie diese da. Wir wollen nicht zu grosses Gewicht auf diese Tatsache legen; es gibt ja in jedem Lager etwa Fanatiker, warum sollten wir zur Abwechslung nicht auch einmal einige Fanatiker der Abstinenz ertragen können? Aber es dürfte doch am Platze sein, die Blaukreuzler bei diesem Anlass einmal ernstlich auf diesen Schwanz ihres Vereins aufmerksam zu machen, der ihnen wahrlich keine Ehre macht und sehr dazu angetan ist, die gute Sache, der sie dienen wollen, bei allen vernünftigen Leuten zu diskreditieren.

Wie will man überhaupt die angedeuteten Gegensätze vereinen? Uns scheint, das sei ein Ding der Unmöglichkeit. Der Verein hat kein einheitliches sittliches Princip, er schwankt immer zwischen Temperenz und Abstinenz hin und her, wobei bald diese, bald jene als das Richtige ausgegeben wird. Da aber sein Herz offenbar mehr auf Seite der Abstinenz liegt, so läuft er beständig Gefahr, gegen alle ungerecht zu werden, die ihr grund-

sätzlich nicht als allgemein verbindlicher und nötiger Forderung zustimmen können. In diesem Fall sind wir nun aber, da wir keine sittliche Nötigung darin erblicken können, auf unser Glas Wein nach Tisch zu verzichten, uns überhaupt aller alkoholischen Getränke gänzlich zu enthalten. Das ist ein Joch, das uns Menschen aufladen wollen, nicht Gott. Wir sind aber in Christo zur Freiheit berufen und nicht gesonnen, uns wieder unter das Joch irgend einer Knechtschaft zu beugen, möge es uns aus diesem oder jenem Grund angepriesen werden. Was für uns nicht gut ist, kann auch für die Brüder nicht gut sein. Die sittliche Freiheit besteht nicht in der Weltflucht, so wenig als in der Weltvergötterung oder in der Kulturseligkeit, sondern in der Welt- und Selbstüberwindung. Das ist das Ziel, dem wir nachstreben, das Ideal, mit dem der Menschheit wahrhaft geholfen wäre. Ein Trinker ist erst dann gerettet, wenn er so viel Selbstbeherrschung hat, dass er aufhört zu trinken, wenn es genug ist. Wer aus Furcht, der alte Adam könnte wieder erwachen und über ihn Herr werden, kein Gläschen Wein oder Bier mehr trinken darf, ist in Gottes Namen ein Halber, dem es an rechter sittlicher Kraft und Selbstbeherrschung fehlt, aber kein freier Mann, auch wenn er sich selbst aus durchaus ehrenwertem eigenem Antrieb zur Abstinenz entschliesst. Er steht auch jeden Augenblick in Gefahr, der Versuchung wieder zu erliegen, da er dieser doch nicht völlig ausweichen kann. Was sagt Schiller? „Wisse, Barak, in der Not allein bewähret sich der Adel grosser Seelen.“ So bewährt sich die Tugend in Kampf und Versuchung. Es hat uns noch kein Abstinent dadurch, dass er nur Wasser und Limonade trank, imponiert. Die böse Welt wittert denn auch in jedem Abstinenten einen geretteten Trinker. Wie viele dieser „Geretteten“ werden aber nachher wieder rückfällig und pendeln beständig von einem Extrem ins andere hinüber! Es darf hier wohl an das alte Sprichwort erinnert werden, das mehr Weisheit enthält als viele neue Fündlein: Golden ist die Mittelstrasse.

Aber ist nicht „durch die Erfahrung die völlige Enthaltung von alkoholischen Getränken für viele als der *einzige* Weg der Rettung tausendfach bewiesen?“ Es gereicht uns zur Genugtuung, dass dieselben „Mitteilungen“, die diese Behauptung triumphierend in die Welt hinausposaunen (Jahrgang 1906, Seite 4), uns die Widerlegung dadurch bedeutend erleichtern, dass sie an anderer Stelle, sogar in derselben Nummer (Seite 9), fast wie über sich selber erschrocken, nur noch zu sagen wagen, die Abstinenz sei für viele „*fast* der einzige Weg der Rettung.“ Fast also doch nicht ganz. Das ist ungefähr unsere Ansicht von der Sache.

Wiederum ein Beweis, wie wahr es ist, was wir oben ausführten, dass zwei Seelen ach! in ihrer Brust wohnen, eine fanatische und eine mildere, besonnenere. Mit dieser letzteren können wir uns verständigen und wollen ihr *gerne zugeben*, dass es Fälle gibt, wo die Abstinenz für eine Zeit angezeigt sein mag, mehr noch, dass sie in der Tat schon *grosse und aller Anerkennung werte Erfolge erzielt* hat. Aber eines schickt sich nicht für alle, im Kampf gegen den Alkohol, diesen Seelenmörder, führen verschiedene Wege zum Ziel, je nach den Umständen und Verhältnissen. Eben aus diesem Grund treten wir dem Verein zum Blauen Kreuz nicht bei, der von all' seinen Mitgliedern die völlige Enthaltung von allen geistigen Getränken verlangt, ihr unbedingt den Vorzug vor der Temperenz einräumt und sie überhaupt in marktschreierischer Weise als die Panacee gegen alle Unmässigkeit anpreist. Wir gestehen, dass uns das anwidert. Es ist auch eine arge Täuschung, der sich die Blaukreuzler hingeben, wenn sie glauben, durch ihre übertriebenen, an die Askese anklingenden, unprotestantischen Forderungen unser Geschlecht von der Genusssucht heilen zu können, an der es ja ohne Zweifel krank ist, anstatt es zu einem vernünftigen, mässigen Gebrauch der Güter dieser Welt anzuleiten, offen und unumwunden eine gewisse sittliche Berechtigung des Genusses alkoholischer Getränke zuzugeben, um dann mit desto grösserem Nachdruck vor dem Übermass zu warnen. Noch nie hat man einen Gegner dadurch gründlich und dauernd von seinem Irrtum überzeugt, dass man ihm nichts, aber auch wirklich rein gar nichts von seinem Standpunkt gelten liess. Dass wir aber auch mit unserer Empfehlung der Temperenz nur einen minimen oder gar keinen Erfolg erzielen, ist eine pessimistische Übertreibung. Die Dinge liegen denn doch nicht so, dass unser Volk in seiner Mehrheit vom Teufel der Unmässigkeit besessen wäre. Es komme einer nur einmal zu uns aufs Land und er wird staunen, wie einfach, nüchtern und haushälterisch unsre Bauernsame, einzelne Ausnahmen abgerechnet, durchweg lebt.

Die Abstinenz ist principiell entschieden eine minderwertige Stufe der Sittlichkeit im Vergleich zur Temperenz und kann nur Leuten zugemutet werden, die noch unter der Zuchtrute des Gesetzes, einer äussern Autorität stehen und keine Ahnung von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes haben. Diese halten sich an das Wort: „Alles ist euer“ und „es ist mir alles erlaubt“, jene fürchten sich immer, sie könnten im Kampf des Lebens erliegen; darum bleiben sie lieber weit vom Geschütz und folgen ihren ebenso ängstlichen Führern. Es tritt uns hier auf sitt-

lichem Gebiet genau derselbe Autoritätsstandpunkt entgegen, der uns auf den Gebiet der Kirche unter der Losung bekannt ist: „Das ist ein Dogma, noli me tangere, glaube nur und bringe das Opfer des Intellekts.“ Hier heisst es: „Das ist Alkohol, noli me tangere und bringe das Opfer des Genusses, auch des mässigen!“ Das ist der tiefere Grund, warum es der extrem pietistischen Richtung der Natur der Sache nach leichter fällt, dem Bund des Blauen Kreuzes beizutreten, während freier gerichtete Geister eben das königliche Gesetz der Freiheit nicht und in keiner Weise verleugnen können. Lasse man uns also auch ferner unsere eigenen Wege gehen! Getrennt marschieren und vereint schlagen! Unsre Losung heisst Temperenz, nicht Abstinenz.

Nachschrift der Redaktion. Indem wir dieser Einsendung gerne Aufnahme gewähren, hoffen wir nicht blos der Gerechtigkeit zu dienen, welche jede ernstliche und offene Überzeugung ungehindert zu Worte kommen lässt — also den hier Angegriffenen gleiches Recht anbietet und sie zur Erwiderung auffordert —, sondern auch einer Serie von *Artikeln zur Pastoraltheologie* zu rufen. Einzelne Beiträge sind bereits zugesagt, liegen z. T. schon vor; andere werden willkommen sein — lieber kurze als breite, lieber energisch und grundsätzlich gehaltene als hübsch „erbauliche.“ Anlass dazu gibt neben hundert andern Zeiterscheinungen und Publikationen Sulze's Neubearbeitung seiner „evangelischen Gemeinde“ (1892) in der „Reform der evangelischen Landeskirchen“ (1906). Da gilt es, auf schweizerische Verhältnisse anprobieren, prüfen und fruchtbar machen! Solcher „Kirchenbau“ wird die einzig nachhaltige Antwort auf die Vorwürfe der Kirchengegner sein; denn er wird zu intensiverer, die Kräfte der Gemeinde allseitiger heranziehender Arbeit an den Nöten und Schäden unseres Volkslebens uns erst *befähigen*. Die Trennung von Kirche und Staat steht vor der Tür, die Kultusbudgets fallen, jede nach staatlicher Autorität auch nur riechende Kleinigkeit des kirchlichen Betriebs wird perhorresziert — sind wir etwa gerüstet? Oder genügt es, sich durch eine neue, der staatlichen Organisation entlehnte Form zu wappnen?

Eine schweizerische Familiengeschichte.

Von Dr. *Walter Wettstein* (Schaffhausen).

Es hat seinen guten Grund, wenn wir uns in den Spalten dieser Zeitschrift einen ausführlichen Hinweis gestatten auf eine *schweizerische Familiengeschichte*, die vor einiger Zeit als grossartiges Privatunternehmen eines ein-

zelnen Mannes erschienen ist. Die „*Geschichte der Familie Ammann von Zürich*", welche Herr *Aug. F. Ammann* in Hamburg, der Besitzer der prachtvollen Seeburg bei Kreuzlingen, wohl in erster Linie für die Glieder der weitverzweigten Familie Ammann publiziert hat, ist freilich nicht im Buchhandel erschienen; aber die ausserordentliche Generosität des Herausgebers macht es jedem Interessenten möglich, in den wissenschaftlichen Anstalten der Stadt und des Kantons Zürich, ja fast der ganzen Schweiz, dieses vornehme Prachtwerk zu studieren, das in seinem Text- und Illustrationsteil besonders dem *Theologen* eine Fülle von Genuss und Anregung bietet.

Bevor wir auf die spezifisch *kirchlich-theologischen* Partien der Ammannschen Familiengeschichte eintreten, seien uns noch einige weitere. *allgemeine* Bemerkungen zur Charakteristik des Werkes gestattet. Vor allem sei von der prachtvollen, wahrhaft vornehmen *Ausstattung* die Rede. Es ist diesmal keine Phrase, wenn wir sagen: der Herausgeber hat weder Mühen noch Kosten gescheut, um seiner Publikation eine Ausstattung zu geben, wie sie kein anderes Werk schweizergeschichtlichen Inhalts, das in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, aufweist. Ein feiner, auserlesener Geschmack zeigt sich in Allem: Einbanddecke, Papier, Lettern u. s. w, sind von einer Gediegenheit und Schönheit, dass der 415 Seiten umspannende Folioband selbst die verwöhntesten Ansprüche vollauf befriedigen muss. Und erst der *illustrative* Schmuck des Werkes! Man müsste in Superlativen schwelgen, um ihn würdig zu preisen! Tatsache ist, dass die 200 Illustrationen, die das Werk allein schon besitzt, fast ohne Ausnahme unübertreffliche Muster moderner Reproduktionskunst sind. Das Polygraphische Institut in Zürich und die Verlagsanstalt F. Bruckmann in München haben da Vortreffliches geleistet. Eine dem Werk besonders beigelegte, ebenfalls künstlerisch ausgestattete *Kunstmappe* bringt dazu noch ein halbes Hundert von *Kunstbeilagen,* ebenfalls in Folioformat. Kann man sich prachtvollere Urkunden-Reproduktionen denken, als sie uns in zahlreichen Lichtdrucken der Kunstmappe vorliegen? Auch die Reproduktionen interessanter Partien aus den Rats- und Richtebüchern, den Steuerverzeichnissen, dem Stadt- und Bürgerbuche u. s. w., müssen als mustergültig bezeichnet werden. Für den Theologen besonders interessant sind die zirka *20 Briefe aus der Reformationszeit*, welche in Lichtdrucken von erstaunlicher Klarheit in der Kunstmappe vorliegen. Die kräftige Handschrift von Joh. Jak. Ammann, von dem später die Rede sein wird, lernen wir aus zahlreichen Proben kennen; darunter sind 5 Briefe an Zwingli, dessen energisch-schöne Schrift uns auch in einem Briefe entgegentritt. Wie fein und zierlich Glarean seine Briefe drechselte, davon können wir uns mehrfach überzeugen. Überhaupt: diese Brief-Faksimiles sind so prachtvoll geraten, dass man unwillkürlich in die Versuchung kommt, den Graphologen etwas ins Handwerk zu pfuschen, das heisst durch liebevolles Studieren der Handschriften Rückschlüsse zu ziehen auf die Charaktere der grossen Männer der schweizerischen Reformationsperiode, deren Porträts dem Werke selbst in wünschenswertester Vollständigkeit beigegeben sind. Mit Vergnügen wird man sich in dieser Porträtgallerie, die mit Recht Zwingli den Ehrenplatz anweist, ergehen; *Zürich* selbst, die Wirkungsstätte der meisten dieser Männer, lernt man in verschiedenen Jahrhunderten aus einer Reihe von zeitgenössischen Abbildungen kennen;

das Titelbild z. B. zeigt uns nach einem Kupferstich in der Prospektensammlung der Zürcher Stadtbibliothek ein Bild Zürichs aus der Mitte des 17. Jahrhundert. Jos. Murers Prospekt der Stadt Zürich vom Jahre 1576 nach Originalabzügen des 17. Jahrhundert liegt in der Kunstmappe: ein deutlicheres und klareres Bild vom Zürich des Reformationszeitalters könnte man sich nicht denken als dieses Meisterwerk graphischer Kunst.

Mit Hervorhebung dieser Einzelheiten haben wir von der Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des illustrativen Teils des Ammann'schen Werkes einen Begriff geben können. Bei der Auswahl der Illustrationen zeigten Aug. F. Ammann und seine Berater nicht nur feinen Geschmack, sondern auch erfreuliche Liberalität: man hat sich nicht engherzig auf das Notwendige und Selbstverständliche beschränkt, sondern hat die Grenzen der Aufnahme erstaunlich weit gezogen. Manches schöne und interessante Bild hat so Berücksichtigung gefunden, das man an und für sich wohl nicht in einer Ammannschen Familiengeschichte suchen würde Ich nenne z. B. nur das ausserordentlich charakteristische Bildnis des Lodovico Moro (Nr. 113, p. 124), nach dem Gemälde des G. A. Boltraffio in der Trivulziana in Mailand; oder das treffliche Bildnis des Meistersängers Hans Sachs nach dem Kupferstich Jost Ammanns (Nr. 87, p. 106).[1])

Wie es Aug. F. Ammann verstanden hat, dem illustrativen Teil seines Werkes durchweg einen höhern Zug zu geben, so lässt sich das wohl auch von der Hauptsache, *dem Texte*, sagen. Dadurch, dass der Herausgeber im Verein mit seinen Mitarbeitern konsequent an dem Grundsatze festhielt, das einzelne Faktum und die einzelne Person in den grossen Rahmen der Zeit hineinzustellen, hat er seinem Werke überhaupt eine *allgemein zürcher- und schweizergeschichtliche Bedeutung* gegeben. Die Familiengeschichte ist so bei weitem mehr als eine Familiengeschichte geworden: sie hat sich ausgewachsen zu einem bleibend wertvollen Werke zur *schweizerischen Kulturgeschichte*. Der Herausgeber hat sich den Dank der Wissenschaft verdient, dass er sich seine Aufgabe so gross stellte und so grossartig durchführte. Zwei Männer vor allem haben ihn dabei in der wertvollsten Weise beraten und an dem Werke hervorragend mitgearbeitet. Der Luzerner Staatsarchivar Dr. *Theodor von Liebenau*, der Verfasser zahlreicher schweizergeschichtlicher Arbeiten, hat seine grosse Gelehrsamkeit, namentlich der Überwindung der genealogischen Schwierigkeiten zugewendet. Auch die allgemeine Einleitung stammt zum Teil aus seiner[2]) Feder. Seine Beiträge tragen den Stempel strengster Wissenschaftlichkeit Im vollem Masse gilt das auch von den grossen Partien des Werkes, welche *Pfarrer August Waldburger*, den Redaktor dieser Zeitschrift, zum Verfasser haben. Den wissenschaftlichen Charakter dokumentiert am deutlichsten der Kommentar, der in erwünschter Vollständigkeit — ohne doch aufdringlich zu werden — den Text fortwährend begleitet. Waldburgers Mitarbeit kam in erster Linie natürch den *kirchlich-religiösen* Erscheinungen und Persönlichkeiten, die in dem Werke einen so breiten Raum einnehmen, zu Gute; elegant und temperamentvoll geschrieben, besitzen Waldburgers kraftvolle Biographien ge-

[1]) Wegen des Stechers eingefügt! Red.

[2]) Daneben ist Dr. *Zeller-Werdmüller* hier wie in zahlreichen weitern Abschnitten ein beständiger Berater und Mitarbeiter gewesen! Red.

legentlich eine ausgesprochen *subjektive Färbung*, die den Reiz der Lektüre erhöht, ohne den wissenschaftlichen Wert in irgend etwas zu vermindern. Dabei erhält man von seinen wie von Liebenaus Beiträgen stets von neuem den Eindruck, dass man Forschern gegenübersteht, welche die Linien vom Speziellen zum Allgemeinen mit vollkommener Sicherheit zu ziehen wissen.

Das stadtzürcherische Geschlecht *Ammann* hat eine so stattliche Zahl *Männer des geistlichen Standes* hervorgebracht, dass es vollkommen begreiflich erscheint, wenn der Herausgeber trotz der genealogischen Rücksichten, die sonst für den Aufbau seiner Arbeit entscheidend waren, *alle Geistlichen* in *einem* chronologischen Zusammenhange behandelt hat; das dritte, volle 130 Seiten umspannende Kapitel behandelt so ausschliesslich *„die Geistlichen der Familie Ammann von Zürich."*

Und doch will es uns scheinen, als ob schon in den zwei ersten Kapiteln, welche die verschiedenen Zweige der Familie behandeln und hervorragendern Gliedern besondere Biographien widmen, *drei Persönlichkeiten* mit dem Namen Ammann auftreten, welche auf das Interesse der Theologen füglich rechnen dürfen. Vor allem gilt das von einem Gliede der Brugger-Linie, dem Chorherr und Professor *Joh. Jakob Ammann*, dem Zeitgenossen Zwinglis, dessen Liebenswürdigkeit und Bescheidenheit in den Briefen der schweizerischen Humanisten ebenso sehr wie seine Gelehrsamkeit und sein sittenreiner Wandel betont werden. Er war nicht nur einer der treuesten Gefährten Zwinglis, sondern auch sein Mitarbeiter bei der Bibelübersetzung. Auch einige weiteren Notizen bieten dem Freund der schweizerischen Reformationsgeschichte mannigfaches Interesse. Schon am 15. Mai 1524 verlobte sich Ammann mit Dorothea, Tochter des Ratsherrn Jakob Grebel und der Dorothea Fries und Schwester von Ammanns Freund und Studiengenossen Konrad Grebel. Durch diese Verbindung wurde Ammann der Schwager von Dr. *Joachim Vadian*, des berühmten St. Galler Reformator, der laut Brief Zwinglis vom 16. Mai 1424 bei der Verlobungsfeier fehlte, vielleicht aber bei der Hochzeit sich einfand. Von Ammanns dankbaren Schülern und späteren Freunden ist vor allem bekannt geworden Dr. *Konrad Gessner*, der „teutsche Plinius." Professor Ammann nahm den aufgeweckten armen Knaben zu sich, beherbergte ihn drei Jahre unentgeltlich in seinem Hause und war ihm Vater und Lehrer zugleich. „Gessner, der dieser Wohltaten stets eingedenk blieb, widmete Ammann, „dem zweiten Vater und Erzieher seiner Jugend mit dankbarer Liebe" eine seiner ersten Schriften: Catalogus Plantarum Latine, Graece, Germanice et Gallice". Auch der bekannte Gelehrte *Johannes von Ulm*, einstmals Erzieher der edlen und unglücklichen Königin Johanna Gray von England, war Ammanns Schüler.

Dass Ammann, der am Carolinum als Lehrer der Rhetorik, lateinischen und griechischen Sprache wirkte, mit Zwingli und seinen Nachkommen auf freundschaftlichem Fusse verkehrte, beweist auch die Tatsache, dass Zwinglis Tochter Regula die Pathin seines jüngsten Sohnes, Jost, wurde. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich von diesem *Jost Ammann* zu reden, dem 1574 bleibend von Zürich nach Nürnberg übergesiedelten Künstler, der eine der interessantesten und bedeutsamsten Erscheinungen unter den Künstlern seiner Zeit ist. Nur *eines* wollen wir bemerken. Jost Ammann, der als Bücherillustrator einzig dasteht, hat mit seinen in rascher Reihenfolge auf den

Büchermarkt geworfenen Bilderwerken in einer Zeit heftiger religiöser und politischer Gegensätze erhebend und versöhnend gewirkt. Wer zudem die Bildnisse geschichtlicher Personen, die Trachten aller Stände, die Geschmacksrichtung in allem Bilden und Schaffen, — kurzum, wer die *Kulturgeschichte* im weitesten Sinne des Wortes in der 2. Hälfte des 16. Jahrhundert in Bezug auf Deutschland und die Schweiz kennen lernen will, „für den existiert nur *ein* Künstler, welcher als vollgültigen Ausdruck seines Zeitalters durch beispiellosen Fleiss, Vielseitigkeit und Schärfe der Auffassung ein so umfassendes und ausgiebiges Material geliefert hat, wie die Geschichte kein zweites Beispiel aufweisen kann: *Jost Ammann.*" Für den Theologen, der das Zeitalter der Reformation und Gegen-Reformation studiert, müssen so die tadellosen Reproduktionen Jost Ammann'scher Zeichnungen, Radierungen und Bilder, welche dem Werke und der Kunstmappe in fast überreicher Zahl beigegeben sind, einen besonderen Wert besitzen.

Die Thalwyler Linie der Ammann, welcher auch der Herausgeber Aug. F. Ammann angehört, besitzt in *Hans Jakob Ammann, genannt der Thalwyler Schärer* (1586—1658) eine ausnehmend chararakteristische und sympathische Gestalt, deren Leben uns Pfarrer *August Waldburger* anschaulich und ausführlich schildert. Hans Jakob Ammann steht da „als einer der Vorläufer und Vorkämpfer des Strebens, aus blutgetränkter Zeit sich ein friedliches Besitztum eigener Überzeugung zu retten und den tätigen Beweis christlicher Gesinnung als Hauptsache zu erklären." Wie es schon recht unterhaltsam ist, den kritikgewohnten Pilgrim auf seiner Palaestinafahrt, die er später in einem Werke schilderte,[4]) zu begleiten, so bietet es noch mehr Interesse, den Konflikt zu verfolgen, welchen der wegen seinen religiösen Sonderansichten verfolgte Arzt in Zürich mit der offiziellen Staatskirche auszukämpfen hatte. Dieser Konflikt *musste* einbrechen, da Ammann für sein, mit der allgemeinen Geistesrichtung der Zeit übereinstimmendes Streben, der Innerlichkeit und Persönlichkeit der Religiosität volle Anerkennung zu erringen und die Kraft der Religion in wahrer Frömmigkeit zu suchen, auch die Mystik, den Prophetismus und andere sektierisch auftretende Bewegungen benutzte. Die einzelnen Stadien des Prozesses, die uns der Verfasser mit erwünschter Einlässlichkeit vorführt, zeigen uns von Neuem, „dass die vielverrufene Staatskirche des XVII. Säculums bei näherer Kenntnis viel von ihrer angeblichen Härte und Verfolgungswut verliert." Der „Thalwyler Schärer", dessen religiöse Ansichten noch auf lange Zeit hin berühmt und berüchtigt waren, wurde weder als Querkopf noch als Fanatiker oder Sektierer, wohl aber als eigenartiger und selbstbewusster Charakter von nicht geringem persönlichem Werte behandelt. Auf diese gnädige Behandlung war der Umstand nicht ohne Einfluss, dass der Verfolgte Hausarzt des Antistes Breitinger war.

Gehen wir nun endlich zu dem Kapitel über, welches die Geistlichen der Familie Ammann behandelt! Im ganzen werden uns etwa 30 Geistliche vorgeführt, welche in grosse Zeitgruppen geteilt wurden. Der illustrative Schmuck ist hier wo möglich noch reicher und erlesener als in früheren Teilen des Werkes; eine Fülle von zeitgenössischen Abbildungen der Kirchen und

[4]) Es soll durch seinen Nachfahren neu aufgelegt werden mit sachlichem Kommentar und bibliographischen Beigaben. Red.

Gemeinden, in welchen diese Geistlichen gewirkt, eine grosse Zahl prachtvoller Urkunden- und Brief-Faksimiles liegt in bunter Abwechslung vor. Die Lektüre des Kapitels zeigt uns in der Tat stets von neuem, dass die meisten dieser Geistlichen „in stiller Arbeit, oft unter recht kümmerlichen Lebensbedingungen, ihre Pflicht getan haben, und, wie so viele stille Arbeiter aller Stände, bei ihren Nachfahren bald in Vergessenheit geraten sind, während einige wenige, welche durch besondere Eigenschaften des Charakters und des Geistes ihre Kollegen weit überragten, sich einen dauernden Namen in der Geschichte der zürcherischen Geistlichkeit gemacht haben." Diesen hat an den zeitlich zutreffenden Stellen Waldburger schön abgerundete Lebensbilder gewidmet.

Die Zeit vor der Reformation wie die Reformation selbst ist durch je zwei Repräsentanten vertreten. Die Lebensbilder der beiden Reformationspfarrer *Johannes und Hans Rudolf Ammann* sind für das Reformationszeitalter typisch. Die leidenschaftliche, masslose Art, womit der wohl unter dem Einflusse von Abt Wolfgang Johner von Kappel früh für die neue Lehre gewonnene Pfarrer von Rifferswyl, *Johannes Ammann*, sein Predigtamt ausübte und gegen Anklagen, die deshalb gegen ihn erhoben wurden, verteidigte, steht in der Reformationszeit nicht ohne Beispiel da; ebenso typisch ist die Biographie des Pfarrers *Hans Rudolf Ammann* von Knonau. Auch dieser war von ganzem Herzen ein Anhänger der Reformation, ein tüchtiger, brauchbarer Mann, der aber leider nicht die Kraft besass, die Eierschalen des früheren Wesens, insbesondere die üblen Sitten des Cölibatärs abzustreifen. Was uns S. 184 über die Lebensführung dieser Geistlichen erzählt wird, wirft ein scharfes Licht auf die Periode des Überganges von der alten zur neuen Zeit. Gleichzeitig mit Pfarrer Johannes Ammann von Rifferswyl wurde auch Pfarrer Rudolf Ammann verklagt; seine „Verteidigungsschrift entwirft ein, den späteren Nachfahren sehr willkommenes, getreues und detailliertes Bild von der Gedankenwelt dieses Landpfarrers aus bewegter Zeit und wichtiger Gegend."

Unter den zahlreichen Geistlichen der Gegenreformation hat Waldburger mit gutem Rechte *„Johann Ludwig Ammann, Dekan zu Glarus"*, eine besonders eingehende und sorgfältige Biographie gewidmet, welche sich zu einem hübschen Beitrage zur Geschichte dieser Zeit erweitert. Auch für die *Kulturgeschichte* fällt mancher interessante Detailzug ab: wie köstlich und für das damalige Erziehungssystem bezeichnend ist z. B. die Schilderung des „Aufstandes", welchen im Jahre 1628 14 Alumnen, unter denen sich auch Ludwig Ammann befand, gegen den gestrengen Vorsteher des Alumnates erhoben! (p. 196 ff.) Nachdem er in verschiedenen Gemeinden des Kantons Zürich und ausserhalb desselben gewirkt hatte, wurde Ludwig Ammann, von dessen poetischer Begabung ein in Faksimile beigegebenes Hochzeitsgedicht einen sehr hübschen Begriff giebt, im Jahre 1629 vom zürcherischen Rate als Pfarrer nach *Glarus*, das heisst an einen besonders exponierten Posten, gewählt, wo er sein ausserordentlich heikles und verantwortungsvolles Amt mit fester Entschiedenheit und klarer Überzeugungstreue bis zum Jahre 1657 verwaltete. Durch männliche Behauptung des eigenen Glaubensstandes wusste er sich vor dem Vorwurfe furchtsamen oder charakterlosen Zurückweichens zu wahren. Wie angestrengt Ammann zu arbeiten hatte, davon geben die Briefe, welche Pfarrer Conrad Wirz in Birmensdorf an ihn Woche für Woche schrieb, einen guten

Begriff; diese Briefe sind übrigens auch für die Kulturgeschichte eine reiche Quelle. Ludwig Ammann hatte eben, wenn man so sagen darf, neben dem Pfarramte noch *eine politische Stellung* inne. Da Zürich aus guten Gründen — wir stehen ja im Zeitalter zwischen den Kappeler- und Villmerger-Kriegen — sehr daran lag, über die Ausführung der Abschiede, die übrige Tätigkeit der nicht immer zuverlässigen eidgenössischen Kanzleien und zumal über die Sonderverhandlungen der altgläubigen Orte stets unterrichtet zu sein und damit eine gewisse Kontrolle zu besitzen, musste der im paritätischen Glarus weilende Dekan über die Tagsatzungen referieren oder vielmehr möglichst vollständige Kopien der Akten (Abschiede, Briefe, Gutachten, Vorschläge u. s. w.) schicken. Und dann die gespannten und heiklen Verhältnisse im Ländchen Glarus selbst: die Parität, auf die sich Glarus doch stets soviel zu Gute tat, war im 17. Jahrhundert eine Quelle bitterster Fehde; endlos und das ganze Land zerwühlend zog sich der „Glarnerstreit" dahin. Die friedliche Vereinbarung, welche die beiden Konfessionen unmittelbar nach dem Kappeler Frieden 1532 geschlossen hatten, vermochte auf die Dauer nicht zu hindern, dass Streitigkeiten der beiden Konfessionen über die Besetzung der Landvogteien ausbrachen, zu denen sich noch viele interne privat- und strafrechtliche Anstände hinzugesellten, welche den Gegensatz so weit schürten, dass man bereits von einer Landesteilung ähnlich wie in Appenzell sprach. Dass unter diesen Verhältnissen auch die würdigste Feier des Tales, die *„Näfelser Fahrt"* des ganzen Volkes auf die Stätte des entscheidenden Sieges von 1388 durch konfessionelle Misshelligkeiten getört wurde, ist um so begreiflicher, da die Feier von jeher einen ausgesprochen religiösen Charakter hatte. Der an die Näfelser Fahrt sich anknüpfende, langwierige Handel nimmt in Waldburgers Biographie den breitesten Raum ein: was L. Ammann dabei getan und erlebt hat, wirft auf das schon Bekannte manch neues Licht und führt ihm zahlreiche Ergänzungen zu. Auf reformierter Seite verwandelte man den Fahrtag in einen Bettag, predigte in allen evangelischen Kirchen des Landes, schloss alle Wirtshäuser und richtete alles auf Gottesfurcht und Andacht ein, im Gegensatze zu dem nicht immer würdigen Jahrmarktsleben zu Näfels. Die Predigten, welche Dekan Ludwig Ammann zu Glarus, resp. auf dem Schlachtfelde gehalten hat, sind nicht nur an sich interessant, sondern auch bemerkenswert als authentische Zeugnisse über Ammanns Art, zu denken und zu amten. Der Näfelser Handel, dessen einzelnen Stadien wir hier nicht näher nachgehen können (p. 203 ff.), beschäftigte nicht nur wiederholt den Rat in Zürich und die Konferenzen der katholischen und protestantischen Orte, sondern selbst die Tagsatzung. Ludwig Ammann konnte stets von neuem seine geschickte Vermittlertätigkeit innerhalb der sich widerstreitenden politischen und kirchlichen Strömungen zeigen; *„er* vereinigte alle Fäden in seiner Hand, wenn auch andere als die offiziellen Macher erschienen." Nur das Ende des langen Handels sei noch kurz angedeutet. Ludwig Ammann erreichte sein Ziel: Die Glarner feierten bis 1836 ihre Näfelser Fahrt, um deretwillen es im Jahre 1654 fast zu einem Kriege zwischen Protestanten und Katholiken gekommen wäre, getrennt auf verschiedene Weise. Diese Lösung war auch den Zeitverhältnissen durchaus angemessen.

War die Erledigung der Näfelser Angelegenheit das für seinem Nach-

ruhm entscheidende Werk, so tritt uns L. Ammann auch sonst in der mit Details reichlich ausgestalteten Biographie Waldburgers als eine äusserst sympathische Persönlichkeit entgegen, „die in diesen kampf- und sorgerfüllten Tagen doch nicht zu einer eigensinnigen und streitsüchtigen Kirchensäule erstarrte, sondern der hingebenden Opferwilligkeit, der vielseitigsten wissenschaftlichen und kulturellen Interessen, aufrichtiger Vaterlandsliebe und herzlicher Freundschaft fähig blieb. Er war ein Mann, aufrecht, willig, ehrbar und getreu. Der Eifer um sein Amt hat ihn verzehrt, darum darf sein Andenken in Ehren bleiben."

Von den Söhnen Ludwig Ammanns wandten sich zwei, aus deren Studienzeit uns allerlei charakteristische Züge überliefert sind, ebenfalls dem Pfarramte zu. Das fast tragisch zu nennende Geschick des Erstgebornen, *Johann Heinrich Ammann,* dessen Jugend schon mehr finstere als heitere Momente aufweist, macht einen besonderen Eindruck. Noch nicht einmal 36 Jahre alt, schloss er fern von der Heimat als Pfarrer in der Pfalz sein unstätes Leben, zwei unmündige Töchterlein einsam in fremdem Lande zurücklassend! Sein jüngerer Bruder, der poetisch wohl veranlagte *Hans Ulrich Ammann* fand zu *Berlingen* am Untersee ein schwieriges und überaus kärgliches Amt. Was an Streit und Intriguen, an Armut und geringer Besoldung bei starker Arbeitslast im Schul- und Kirchendienst uns überliefert ist, genügt vollkommen, um uns die Selbstpersiflage des Gequälten verständlich zu machen, welche lautet:

Nichts Mehreres kann man von
Hans Ulrich Ammann singen:
Dies ist die ganze Sach:
er sitzet zu Berlingen
Dürr, mager, ohne Geld
und wartet auf sein Glück —
Ach, dass es Gott nur bald
Dem armen Tropfen schick!

Unter den 15 Geistlichen, welche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung lebten, haben fast alle in Gemeinden des Kantons Zürich gewirkt, nur *Einer* brachte es in fernem fremden Lande zu angesehener Stellung und klingendem Titel. Auf dem engen Raum von 18 Seiten schildert uns Waldburger in lebendiger, äusserst sorgfältiger Darstellung, welche in den Anhängen noch wertvoll ergänzt wird, das bewegte Leben von *„Johann Heinrich Ammann, königl. preussischer Hofprediger zu Stolp und Stargard in Hinterpommern."* Geboren im Jahre 1665 als Sohn des eben genannten Pfarrers zu Berlingen, besass Johann Heinrich Ammann eine ganze Reihe der tüchtigen Eigenschaften seines Grossvaters. Der fast zur Ordination vorgerückte Theologe ergriff im Jahre 1688 die Flucht aus dem Alumnate in Zürich, indem er ein körperliches Leiden als Vorwand oder doch als Entschuldigung seiner heimlichen Entfernung aus dem Collegium brauchen konnte; tatsächlich aber floh er, wie er später selber gestand, weil er ganz verdorben war, und ihn sein Gewissen trieb, eine Änderung vorzunehmen. Nach vielen Kreuz- und Querfahrten kam er an die reformierte hohe Schule zu *Herborn*, wohin ihn zweifellos die in der Wetterau und weiter westlich zwischen Westerwald und Taunus rasch

aufblühende pietistische Bewegung hinzog. Hier trat er bald unter den Einfluss des schwärmerischen, extrem pietistischen, in seinen gesunden Tagen schon alles bestehende Kirchenwesen rigoros angreifenden Professor *Heinrich Horche*. Was schon ein anderer Angehöriger seines Geschlechts, *Hans Jakob Ammann, der Thalwyler Schärer*, gesucht hatte, das fand Johann Heinrich Ammann bei Horche: einen ursprünglichen, gewiss auch dem Christentum adäquaten Pietismus; die Lehre, dass es nicht so sehr auf das Wortgepränge und die dogmatische Unanfechtbarkeit als vielmehr auf die Kraft der Religion zu wahrer Frömmigkeit ankomme. Freilich schlug bei Horche die „Erweckung" bald in Schwarmgeisterei um und Waldburger betont mit Recht, dass es den Leser mit Freude erfüllen muss, wenn er sieht, dass Ammann sich von Horche, der sich selbst und ungezählte gelehrte und ungelehrte Zeitgenossen in den Bann seines Wesens riss, nicht völlig umgarnen liess, sondern dem Ansturm „mit zwinglischer Nüchternheit" widerstand. Die Disputation, welche Ammann mit Horche ausfocht, wird von Waldburger deshalb so eingehend gewürdigt, da sie helles Licht wirft auf die wissenschaftliche Umgebung, in der Ammann heranwuchs. Nach seiner Ordination (1690) und einjährigem Vikariatsdienste zu Lindau in der Mittelmark war Ammann, dessen vom Vater ererbte poetische Begabung schon damals mancherlei Früchte zeitigte, 4 Jahre lang Feldprediger im Regiment des Feldmarschalls Graf Alexander von Dohna, der eben aus einer Familie stammte, welche zu den eifrigsten Anhängern des jungen Pietismus gehörte. Zwischen dem am Hofe hochangesehenen Feldmarschall und Diplomaten und seinem 27jährigen Feldprediger entspann sich sogar ein lebhaftes persönliches Einvernehmen. Im Jahre 1696 wurde der Zürcher, der das unstete Leben satt bekam, an die Stelle des Nachmittagpredigers nach Stargard in Pommern berufen. Ammanns amtliche Wirksamkeit dauerte ingesamt 39 Jahre; bis 1701 blieb er zu Stargard und gewann sich da Lob und Liebe von Obrigkeit und Gemeinde; 1702 bis 1715 wirkte er an der Schlosskirche zu Stolp im Kassubenland, wo der von Jugend an kränkliche Mann seine Schmerzen durch intensive Arbeit überwand und die kärgliche Mussezeit zu Studien und zur Herausgabe eines Gebetbuches benützte. Dieses ist uns leider nicht erhalten, dafür vier gedruckte Predigten, deren interessanteste diejenige ist, welche er anlässlich der Beisetzung der ersten Königin von Preussen, Sophie Charlotte, am 28. Juni 1705 in der Schlosskirche zu Stolp hielt. Auch hier tritt uns viel protestantische Entschiedenheit, aber Friedfertigkeit gegenüber den Lutheranern und das absolute Hervorheben des erbaulichen Momentes entgegen. Eine andere Gelegenheitspredigt zeigt uns, dass sich der einstige Republikaner mit Geschick und Würde mit der Verpflichtung abfand, die regierenden Glieder des preussischen Fürstenhauses aus drei Jahrhunderten zu schildern und gebührend zu rühmen. Im Jahre 1715 konnte Ammann nach Stargard zurückkommen, indem er zum Hofprediger, Konsistorialrat und Inspektor der reformierten Gemeinden Stargard, Colberg, Stolp und Draheim gewählt wurde, welchen Wechsel er voll Freude nach Zürich zurück berichtete. Seine gemeindebildende Kraft zeigte Ammann bei seiner mit vollem Erfolge durchgeführten Mission zur Gründung der deutschen reformierten Gemeinde zu Stettin. Am 29. November 1723 starb der gebrechliche Hofprediger, welcher den Namen Ammann zu so hohen Ehren gebracht hatte.

Auf die Lebensbilder der übrigen Geistlichen aus der Familie Ammann brauchen wir kaum näher einzugehen, da sie sich im grossen Ganzen gleich oder doch ähnlich sehen. Stets von neuem zeigt sich, wie dürftig, wie bedauernswert ärmlich oft die Verhältnisse waren, unter denen die Seelsorger unseres Vaterlandes in der sog. *guten, alten Zeit* ihres Amtes walteten! Mit Befremden sieht man, wie die meisten dieser Geistlichen, den zuletzt geschilderten Pfarrer *Johannes Ammann* (1790—1856) ausgenommen, Zeit ihres Lebens ihr Amt mühselig nachschleppten und sich mit ihren Sorgen herumschlugen.

Damit schliessen wir unseren Hinweis auf dieses grossartige Prachtwerk. Hoffentlich hat unsere Besprechung wenigstens andeuten können, dass sich für schweizerische Theologen das Studium dieses Werkes wohl lohnt. Es bringt nicht nur ästhetischen Genuss, sondern vielfache Anregung und bleibend wertvolle Belehrung.

Und schliesslich offenbart sich das geheimnisvolle Walten des Schicksals in den engen Schranken der Familiengeschichte so gut und so ergreifend wie auf den unübersehbaren Feldern der Universalhistorie. Im Mikrokosmus spiegelt sich hundert- und tausendfälig der Makrokosmus.

Bücherschau.

J. Ninck, **Jesus als Charakter.** 8° VIII. 376 S. Hinrich'sche Buchhandlung Leipzig 1906, Fr. 4.70, Gbd. 6.—.

Es ist gewiss ein verdienstliches Unternehmen, den Gebildeten unserer Zeit Jesus, denen er oft so fremdartig, ja abstossend erscheint, in seiner Grösse und bleibenden Geltung zu zeigen. *Ninck* hat dies getan mit der Überzeugung, dass Jesus der Erlöser der Menschheit geworden eben durch seinen Charakter und sein aus diesem fliessendes Wirken. Er hat in gründlicher Untersuchung alle, auch die kleinsten, einem gewöhnlichen Evangelienleser nichts sagenden Züge mit grossem Geschick und feiner Beobachtungsgabe zur Charakteristik Jesu verwendet. Er hat auch in fast überreichem Masse andere grosse Männer zum Vergleich herangezogen, um teils im Gegensatz, teils wenigstens im Unterschied zu ihnen den Charakter Jesu als den weit herrlicheren, überlegenen ins Licht zu stellen.

Auch stilistisch liest sich das Buch überaus angenehm. Es ist anziehend, fliessend, lebendig geschrieben. Der Verfasser ist von seinem Gegenstande hingenommen: das macht ihn beredt und verleiht seinen Gedanken, an denen er reich ist, den angemessenen Ausdruck.

So kann das Buch gewiss allen empfohlen werden, die einmal das Bild Jesu, wie es die Evangelien bieten, gern in seine einzelnen Farben und Bestandteile zerlegt finden möchten, um zu sehen, wie reich und mannigfaltig dieses Bild ist. Es hat ja ein solches Zerlegen seinen grossen Gewinn; man sieht manches an ihm, was man bisher übersehen hat, und was doch eigentlich für das Gesamtbild von grossem Werte ist. Zumal beim Bild Jesu ist es so! Die kirchliche Tradition und Kunst haben ja nach mehr als einer Richtung das Jesusbild übermalt, seinen Charakter nivelliert, und eben *dieses* Jesusbild ist es,

das so manche modern Gebildete am Glauben an Jesus hindert. Ninck nimmt nun alle die aufgetragenen Farben weg, deckt die übermalten Züge auf und zeigt uns das ursprüngliche, wahrhaftige Jesusbild auch mit allen Ecken und Kanten, wie sie eben ein nicht stereotypiertes, sondern wirklich lebendiges Menschenbild an sich trägt. Gerade dadurch erhofft er eine neue Liebe und Verehrung zu dem wirklichen Jesus zu erzeugen, da ihm dieser in seiner historischen Eigenart so herrlich und gross ist, uns gewöhnliche Sterbliche niederbeugt und uns doch wieder in seine Gewalt zwingt. Wir können nur hoffen und wünschen, dass dem liebevollen und ernsten Zeichner sein Unternehmen in recht weitem Umfange gelingen möge.

Freilich scheint mir dieser Erfolg nicht unbedingt sicher zu sein. Nannten wir vorhin Ninck's Werk ein verdienstliches Unternehmen, so müssen wir es ebenso ein gefährliches nennen. Für den Charakter Jesu fehlt uns eben doch die Analogie. Sein Charakter muss rein aus der zentralen Stellung, die Gott in seinem Willen und Denken einnahm, erklärt werden. Es fehlen uns alle Anhaltspunkte, die seinen Charakter aus irgend etwas Anderm, als aus diesem Innenleben aus Gott und mit Gott ableiten könnten. Was darüber gesagt wird, ist Hypothese und vermag das Bild Jesu nur zu entstellen. Und eben hierin scheint mir nun Ninck, namentlich im ersten Teil des Buches, überschrieben „*Wille*", weit über das in den Evangelien Gegebene hinaus gegangen zu sein. Zunächst hätte einmal unbedingt der zweite Teil, „*Glaube*", vor den ersten gestellt werden müssen. Denn dass der Wille das primäre im Menschen ist, hätte daran nicht hindern sollen. Der *Wille Jesu* war ja in erster Linie unbedingte Hingabe an Gott; bei dem *Vater* wollte er sein, *mit ihm* und *in ihm* wollte er leben, *ihm* wollte er gehorsam sein. Das alles aber kommt bei Ninck erst nachträglich, gleichsam als etwas den Willen Jesu Ergänzendes hinzu, während der Glaube das seinen Willen konstituirende, ja sein Wille selber ist.

Dieser scheinbar nur formelle Fehler ist dem Ganzen recht verhängnisvoll geworden. Weil der Wille, abgesehen von der Stellung zu Gott zuerst geschildert wird, so wird er sehr vermenschlicht. Alle Willensäusserungen Jesu müssen nun auf rein natürliche Grundlagen gestellt werden. Nur *ein* Beispiel: In dem Abschnitt „Selbstzucht" wird Jesu Stellung zu den irdischen Gütern geschildert. Dabei wird hervorgehoben, wie Jesus keinerlei asketische Neigungen gepflegt, wie er fröhlich gegessen und getrunken, gerne Einladungen angenommen habe. Nun hat dies Jesus gewiss Alles getan, aber nicht weil er seinem menschlichen Charakter nach einen Zug zu solchem Leben gehabt hätte, sondern ihm gehörte das „Essen und Trinken" unter und mit den Menschen zu seinem Heilandsberufe, sowie es zum Täuferberuf des Johannes gehörte, nicht zu essen und nicht zu trinken; auch jene Einladungen hat er nicht um des Essens willen angenommen, sondern um Sünder zur Buse zu rufen und ihnen Gottes Gnade zu bringen.

Freilich holt dann der zweite Teil nach, was der erste hätte bringen sollen. Aber der ungünstige Eindruck kann nicht mehr völlig verwischt werden. Der Glaube Jesu ist denn auch hier eigentlich nichts anderes als eine Ergänzung des Willens. Darum steht er neben ihm, nicht über ihm. Die innere organische Verbindung zwischen Willen und Glauben fehlt. Jesus hat Willen, er hat auch Glauben. Wie bei ihm beides eigentlich das-

selbe, der erstere namentlich ohne den letztern nicht denkbar ist, ist nicht aufgezeigt.

Ich glaube, wenn der Verfasser die Grundlagen des Charakters Jesu zuerst sicherer festgelegt hätte, wäre er auch nicht zu der sonderbaren Bestreitung der Sündlosigkeit Jesu gekommen. Allerdings macht der erste Teil auch nicht den Eindruck eines vollkommen reinen Lebens. Ein Satz wie der: „Ungeduld ist der Schatten starker Leidenschaft" wäre dann wohl unterblieben, wenn der Verfasser *zuerst* gezeigt hätte, wie dies tarke Leidenschaft Jesu darin bestand, Gottes Willen zu tun, und seine Ungeduld aus der brennendsten Liebe zu Gott stammte. Das wird dann nachträglich allerdings in schöner Ausführung nachgeholt; aber eben zu spät. Aber doch kommt Ninck eigentlich auch auf die Sündlosigkeit Jesu hinaus. Er behauptet sonderbarer Weise bloss, Jesus müsse auch ein Schuldgefühl gehabt haben, aber er beweist es nicht. Auch *er* kann und will ihm keine Sünde nachweisen. Es ist ihm meines Erachtens hier eine Begriffsverwechslung mituntergelaufen: Entwicklung unter sittlichem Kampf zu immer Vollkommenerem, wie sie sicher Jesus durchgemacht hat, setzt noch lange nicht wirkliche Sünde voraus. Und wenn auch Jesus, wie kein zweiter, die Sünden seiner Zeitgenossen gefühlt hat wie seine eigenen, wenn er sich gebeugt hat vor Gott um dieser Schuld willen, so war er doch andererseits klar genug, um zu fühlen, dass *er* persönlich die Sünde seines Volkes nicht um eine einzige vermehrt, sondern nach jeder Richtung hin das Göttlich Gute in jedem Augenblicke getan habe. Wie hätte er, der Zartfühlende, sich sonst ohne Einschränkung unter der beständigen Liebe Gottes fühlen können? — Wer das Problem der „Wunder" Jesu in *der* Weise anschneidet, wie Ninck es tut, der ist verpflichtet, es nicht bei blossen Andeutungen und Parallelen bewenden zu lassen, sondern zu zeigen, welcher Unterschied denn doch zwischen den Kräften der Suggestion und den Kräften des Gottesglaubens Jesu besteht.

Doch wir wollen nicht versäumen, zum Schluss noch einmal auf das viele Schöne und Treffliche hinzuweisen, was das Buch enthält. Ich erwähne hier nur ausdrücklich die Abschnitte: „Freiwillige Armut", „Treue", „Gewissenhaftigkeit" und die Schlusskapitel, die das „Gesamtbild" geben. Sie sind Meisterstücke des feinen Verständnisses Jesu. Das Ganze hätte gewonnen und wäre überzeugender ausgefallen, wenn der Charakter Jesu im Centrum, in seiner einzigartigen Stellung zu Gott, erfasst worden wäre. Dann würde er weniger auseinanderfallen, als es jetzt geschieht, und es müssten in den Schlusskapiteln die einzelnen Bruchstücke nicht wieder zu einem — teilweise mit dem Vorangehenden im grellen Widerspruch stehenden — Gesamtbild zusammengesucht werden.

Wer psychologisch zergliedert, muss sich an das Erkennbare halten, während oft gerade das nicht Erklärbare das charakterbildende ist. Bei einem Charakter, der so anders ist, als alle andern, werden am wenigsten die menschlichen Kategorien ausreichen. Wir werden ihn am besten verstehen, wenn wir ihn auf unsern Charakter wirken lassen. *E. Stähelin*, Basel.

Georges Berguer, L'Application de la Méthode scientifique à la Théologie. Genève, Georg & Cie. (1903) 304 S.

Diesem schönen Buche, das ich leider erst diesen Frühling kennen lernte, möchte ich einen freundlichen Empfang bereiten helfen. Auf Grund der experimentellen Religionspsychologie, wie sie hauptsächlich von den Amerikanern Starbuck, Coe und James betrieben wird, gelangt Berguer zu ähnlichen Forderungen, wie ich sie vom Studium Wundts, Höffdings und Villa-Pflaums aus erhoben hatte. In Übereinstimmung mit dem Verlangen nach wirklicher und umfassender Empirie fordert B. in erster Linie eine genaue Feststellung der religiösen Phänomene und ihrer Beziehungen zu andern empirischen Tatsachen. Ausführliche historische und logische Erörterungen setzen ihn in stand, die wissenschaftliche Aufgabe klar und scharf zu fassen. „La théologie expérimentale est la science qui a pour objet d'étudier les phénomènes religieux et de déterminer les conditions contingentes de leur manifestation." Die ängstlichen Gemüter, welche von solcher Arbeit eine Gefährdung des religiösen Lebens befürchten, versteht B. sehr überzeugend und liebevoll zu beruhigen, wie denn überhaupt ein warmes Glaubensleben aus dem ganzen Werke spricht.

Von der théologie expérimentale, die B. allein als wissenschaftlich gelten lässt, gerade weil sie sich von der Frage nach der ersten Ursache fern hält, unterscheidet er die théologie extrascientifique, nämlich die Philosophie über erstere Disziplin. „La pensée religieuse, s'appuyant d'un côté sur des faits, de l'autre sur les postulats de la conscience chrétienne, pourra édifier une métaphysique et une philosophie religieuse qui répondront avec plus de sûreté encore que par le passé, aux besoins du coeur humain." Es entspricht dieses Unternehmen ungefähr der bisherigen Dogmatik.

In dieser Überspannung des Gegensatzes zwischen empirisch-wissenschaftlicher und metaphysisch-unwissenschaftlicher Theologie erblicke ich die Schwäche des Buches. Der Dualismus wird zu sehr einfach diktiert, zu wenig begründet. Was wollen wir von einer „ausserwissenschaftlichen Theologie", dieser unwissenschaftlichen Wissenschaft, halten? Schon ihr Name spricht sich das Urteil. Allermindestens wäre eine Rechtfertigung des Agnostizismus nötig gewesen. Wer von der Metaphysik Beseitigung der in den Erfahrungsbegriffen liegenden Widersprüche und Herstellung eines widerspruchslosen Systems von Begriffen erwartet, oder wer mit Cornelius Philosophie überhaupt als Streben nach letzter Klarheit definiert, wird der philosophischen Theologie auch dann den wissenschaftlichen Charakter nicht absprechen, wenn er ihre absolute Denk*notwendigkeit* nicht zu beweisen vermag.

Was B. im Übrigen von der Notwendigkeit und den Konsequenzen der experimentellen Theologie, insbesondere von der Umgestaltung der Dogmatik sagt, ist dem Referenten völlig aus dem Herzen gesprochen. Ich wünsche dem welschen Waffenbruder auch in der deutschen Schweiz herzlich den Erfolg eines gründlichen Studiums und Verständnisses.

Zürich, im Mai 1906. *O. Pfister.*

C. W. Kambli, D. theol. h. c., **Christus und Christentum** in Predigten dargestellt. 8°, IV, 335 S. Mit hübschem Umschlagbild (Christus auf dem Weg nach Golgotha eine Frau tröstend) und dem Porträt des Verfassers. Fehr, St. Gallen 1905. 5 Fr.

Christus und Christentum gehören untrennbar zusammen. Fromm und frei sind nicht Gegensätze, sondern ein und dasselbe! Dies ist das Programm des Buches. Und es ist durchgeführt. Kambli ist ein Christusprediger trotz

irgend einem, der Anspruch auf diese Bezeichnung erhebt. Durch die Persönlichkeit Jesu das rechte Verständnis für seinen Sinn und Geist gewinnen und dadurch lernen, was wir sein oder doch werden könnten und sollten! — Wer grundsätzliche Erledigung der wichtigsten religiösen Fragen und energische Abzweckung auf praktische Frömmigkeit in jeder, namentlich auch sozialer Hinsicht sucht, erhält hier in ausnehmend klarer und schöner Sprache endgültige Antworten und kräftige Impulse. Ein Weihnachtsbuch für ernsthafte Leute, ein Erbauungsbuch für denkfähige Christen, ein lebendiges Denkmal eines ausgereiften Herzens und Geistes! *A. W.*

Geschichte der Familie Ammann von Zürich.

Zu den lehrreichsten Illustrationen der zürcherischen Kulturgeschichte gehört unstreitig diese Familiengeschichte, die wir zum grossen Teil der Feder unseres Herrn Pfr. A. Waldburger verdanken. Wer von der Geschichte etwas mehr wissen will, als die sog. Haupt- und Staatsaktionen, wer vergangenes Leben in voller konkreter Ausgestaltung sehen möchte, der wird mit dankbarer Freude dieses Werk studieren. Männer der angesehenen und weit verzweigten Zürcherfamilie Ammann sehen wir in den verschiedensten Kreisen menschlichen Wirkens tätig, darunter von der Reformation an bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr als 20 Pfarrer, von denen sich überraschend viele Erinnerungen erhalten haben.

Zwei Pfarrer Ammann waren Zeitgenossen Zwinglis, tapfere Anhänger der Reformation, aber in ihrer Lebensführung Söhne einer rauhen Zeit. Unter schwierigen Verhältnissen wirkte Ludwig Ammann im 17. Jahrhundert als Dekan von Glarus. Sein Enkel Joh. Heinrich wurde als preussischer Hofprediger nach Stolp berufen. Wie trefflich er die tapfere Art seiner Vorfahren beibehalten, bezeigte er unter Anderm auch dadurch, dass er gegen den Hexenglauben auftrat. Der letzte Pfarrer aus dem Ammanngeschlecht beschloss sein Leben in friedvoller und gesegneter Tätigkeit 1856 in Aeugst am Albis. Im Lebensgang all dieser Männer spiegelt sich eigenartig der Charakter ihrer Zeit. Wie oft hatten sie einen schweren Stand! Wer heutzutage mit Erfolg als Pfarrer einer wackeren Gemeinde vorsteht, möchte kaum mit ihnen tauschen.

Von den anderen Ammann erwähnen wir den Chorherrn J. J. Ammann, den gelehrten Freund Zwinglis, Jost Ammann, den berühmten Kupferstecher (geb. 1539), und Hans Jakob Ammann, genannt der Thalwyler Schärer (1586—1658), Dieser „Schärer", d. h. Wundarzt ist eine besonders interessante und sympatische Persönlichkeit. Auf weiten Reisen, die ihn bis nach Jerusalem führten, erwarb er sich einen freieren Horizont und eine vertiefte, warme eigenartige Frömmigkeit, die ihn fast in den Geruch des Irrgläubigen brachte und schlimme Folgen für ihn gehabt hätte, wenn nicht Antistes Breitinger für den trefflichen Mann eingestanden wäre.

Aus der Verborgenheit privater und öffentlicher Archive sind die Urkunden für die lebensvollen Bilder herangezogen worden, und nun klingen längst verklungene Töne aufs neue vertraulich an unser Ohr. Wir sehen alten Gestalten ins Auge, wir sind Zeugen ihres Ringens und Kämpfens, ihres Steigens und Fallens, ihrer Freude und ihres Schmerzes. Wie fremdartig mutet uns die vergangene Zeit an und doch erwecken die alten Zeugnisse nach ihrem innersten Wesen auch wieder verwandte Gefühle in unseren eigenen Herzen. *K. Furrer.*

Zeitschriftenschau.

Protestantische Monatshefte. (D. J. Websky, Berlin). 1906. 12 Hefte zu je 3 Bogen. Schwetschke, Berlin. 8 Mk.

VII. Die Person Jesu im Streit der Meinungen der Gegenwart (P. W. Schmiedel). Nervenleben und Weltanschauung im heutigen deutschen Leben (Jos. Fröhlich).

VIII. Hilgenfelds diamantenes Doktorjubiläum (Merx). Theologie auf der Kanzel (Schwencke). Luthers „de servo arbitrio" im Licht der modernen Philosophie (Sodeur). Eine moderne Apologetik (Preuss).

IX. Die relig. Positionen der modernen Theologie (Scheibe). Pl. als Zeuge wider das Chr.-Bild der Evv. (Brückner). Rembrandt (Kühner). Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt nach Tröltsch (Websky).

Geloof en Vrijheid, (Glauben u. Freiheit) 2monat-Zeitschrift (Drijber, Klinkenberg, Leedertz u. Mallinckroodt). 6 Hefte zu je 6 – 7 Bogen kl. 8°. 38. Jahrgang. Storm Lotz, Rotterdam 1906. 5 holl. G. pro Jahr.

II. Die Gründe für den Unsterblichkeits-Glauben (Graswinckel). Confucius (Klinkenberg).

III. Das Wesen des Christentums (Beversluis). Die Puritaner in England (Klingenberg). Rembrandt und das Hundertguldenblatt (Morrees).

IV. Eröffnungsrede . . . (Klinkenberg). Vergeltung und Gnade (Beversluis). Was kann aus dem Bittgebet Jesu abgeleitet werden mit Rücksicht auf seine Persönlichkeit? (Blaauw).

V. Friede durch das Blut des Kreuzes (Scholte). Gallio (Mallinckroodt).

RE³. Lange habe ich „es ohne dieselbe gemacht". Seitdem ich sie besitze und nicht mehr blos in wichtigen Fällen vermittelst einer kleinen Reise im Bibliotheksaal benützen kann, verstehe ich nicht mehr, wie ich so lange ohne dies vortreffliche Hilfsmittel ausgekommen bin. Nur *ein* Punkt sei diesmal hervorgehoben: die Literatur-Nachweise. Allermeist vollständig, wenn man auf das Gute, bei Überfluss auf das Beste sieht, resp. auch auf das, was so gegolten hat und was seither überholt worden ist. Namentlich sind wertvoll die Angaben, wo sich umfassende Verzeichnisse alles Erschienenen finden, was f. Spezialstudien — und das sollten nachgerade alle Studien sein, wenn auch nicht bleiben — reichliche Zeit- und Müheersparnis bedeutet. Auch der kirchliche Abendvortrag wird viel leichter entstehen und reicher ausfallen, wenn seiner Ausarbeitung das Mühsame genommen ist. Der 18. Band hat eben die Presse verlassen.

Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche. Jährlich 4 Hefte zu 6 Bogen. Töpelmann Giessen 1906/7. 5 Mk. Hefte einzeln käuflich.

Diese Zeitschrift wird von Pastor Burggraf in Bremen (*Was nun?* 1,20 Mk) angekündigt durch einige Auszüge aus seinen „Schillerpredigten", die in der Nähe besehen jedenfalls alles Schreckliche verlieren; durch eine entschiedene Ablehnung des „Monistenbundes" (Häckel-Kalthoff-Mauritz-Steudel) seitens der liberalen Pfarrer Bremens; durch Begrenzung der Lehrfreiheit auf protestantischen Kanzeln mit Rücksicht auf das religiös-ideale Gemütsbedürfnis der christlichen Gemeinde; und durch eine Darlegung, wie der Monismus nicht das letzte Wort des geistig sicher unsterblichen, zu einer neuen und neuartigen Reformation ausholenden Kalthoff gewesen wäre. Voll und einzig auf die Religion gerichtet, lehnte er doch den Theismus der christlichen Glaubensanschauung unbedingt ab; er war verständnislos für die Gemeinde. *Vor* seinem Tod begründet, wollen die Bremer Beiträge (Name von dem liter. Organ der sächsischen Schule: Gellert, Klopstock etc, 1744 — 48) den kirchlich-religiösen und den ethisch-idealistischen Stromarm des deutschen Protestantismus in *eine Kirche* hinein ineinanderleiten — wider den bremer Radikalismus! *A. W.*

Berner Rundschau. Halbmonatschrift für Dichtung, Theater, Musik und bildende Kunst in der Schweiz. Schriftleitung: F. O. Schmid. Verlag: Dr. G. Grunau, Bern. 24 Hefte zu 24—36 Seiten; 6 Fr.

Von der Seite der Kunst aus die *gesamte Kultur* unserer Tage prüfen und fördern — die ästhetische Stimmung unsrer Zeit zu bewusstem und planmässigem Ausdruck bringen — das will das Blatt und hat tüchtige Federn und helle Gedanken zur Verfügung. Wir Leute von der theologisch-philosophisch und religiös-ästhetischen Beurteilungsweise haben Anlass, diesen ungleichen Bruder bei uns aufzunehmen. *A. W.*

Im Commissionsverlag von **Aug. Frick** in **Zürich II** sind jüngst erschienen:

Jost Grob

Ein tapfrer Mann u. guter Protestant in schwerer Zeit.

Ein Lebensbild aus der Zeit der Gegenreformation

von

Robert Schedler, Pfarrer in Wildhaus.

Preis 50 Cts.

Die Person Jesu

im Streite der Meinungen der Gegenwart

Vortrag von

Dr. **Paul Wilh. Schmiedel**, o. Professor der Theologie in Zürich

und erstes Votum von

J. G. Hosang, Dekan in Pontresina

samt Schlusswort des Referenten.

Preis 60 Cts.

Buchdruckerei Enge (A. Schaufelberger) Zürich II.